الميزان في تفسير القرآن

للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

الجزء الثامن

منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان
ص.ب ٧١٢٠



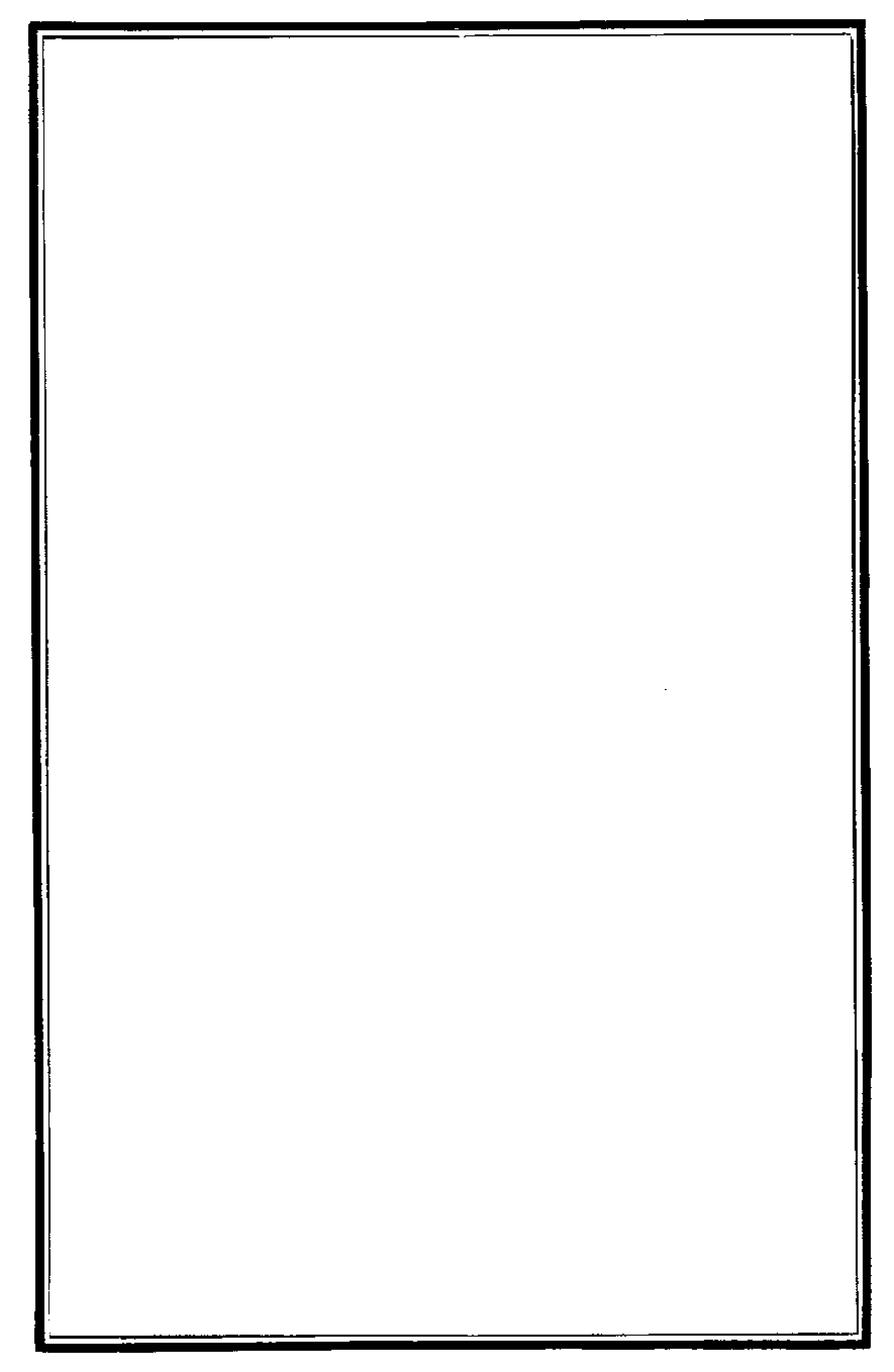
٨

الأعراف

مؤسسة
الأعلمي




الميزان
في
تفسير القرآن
٨



الميزان في تفسير القرآن

كتاب علمي فني ، فلسفي ،
أدبي ، تاريخي ، روائي ،
اجتماعي ، حديث
يفسر القرآن بالقرآن

تأليف :

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

الجزء الثامن

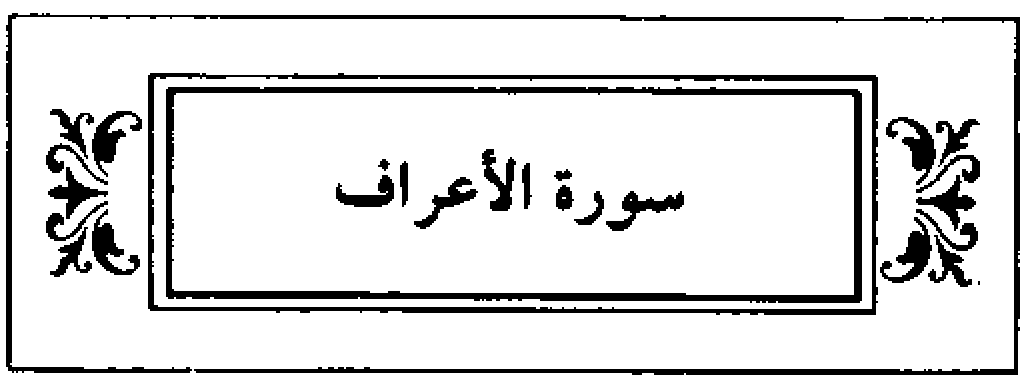
منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان
ص ب : ٧١٢٠

الطبعة الأولى المحققة

١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

تمتاز هذه الطبعة عن غيرها بالتحقيق والتصحيح الكامل وإضافات وتغييرات هامة من قبل المؤلف والناشر

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات:
بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة - ملك الاعلمي - ص.ب ٧١٢٠
الهاتف : ٨٣٣٤٥٣ - تلفاكس : ٨٣٣٤٤٧ .



سورة الأعراف

مكية ، وهي مائتان وست آيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الٓمٓصٓ (١) كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (٢) اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (٣) وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ (٤) فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (٥) فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (٦) فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ (٧) وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٨) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (٩) .

(بيــان)

السورة تشتمل من الغرض على مجموع ما تشتمل عليه السور المصدرة بالحروف المقطعة « الم » والسورة المصدرة بحرف « ص » فليكن على ذكر منك

حتى نستوفي ما استيفاؤه من البحث في أول سورة حم عسق إن شاء الله تعالى عن الحروف المقطعة القرآنيّة .

والسورة كأنها تجعل العهد الإلهي المأخوذ من الإنسان على أن يعبد الله ولا يشرك به شيئاً أصلاً يبحث عما آل إليه أمره بحسب مسير الإنسانية في الأمم والأجيال فأكثرهم نقضوه ونسوه ثم إذا جاءتهم آيات مذكرة لهم أو أنبياء يدعونهم إليه كذّبوا وظلموا بها ولم يتذكر بها إلا الأقلون .

وذلك أن العهد الإلهي الذي هو إجمال ما تتضمنه الدعوة الدينية الإلهية إذا نزل بالإنسان ـ وطبائع الناس مختلفة في استعداد القبول والرد ـ تحوّل لا محالة بحسب أماكن نزوله والأوضاع والأحوال والشرائط الحافّة بنفوس الناس فأنتج في بعض النفوس ـ وهي النفوس الطاهرة الباقية على أصل الفطرة ـ الإهتداء إلى الإيمان بالله وآياته ، وفي آخرين وهم الأكثرون ذووا النفوس المخلدة إلى الأرض المستغرقة في شهوات الدنيا خلاف ذلك من الكفر والعتوّ .

واستتبع ذلك ألطافاً إلهية خاصة بالمؤمنين من توفيق ونصر وفتح في الدنيا ، ونجاة من النار وفوز بالجنة وأنواع نعيمها الخالد في الآخرة ، وغضباً ولعناً نازلاً على الكافرين وعذاباً واقعاً يهلك جمعهم ، ويقطع نسلهم ، ويخمد نارهم ، ويجعلهم أحاديث ويمزقهم كل ممزق ، ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون .

فهذه هي سنة الله التي قد خلت في عباده وعلى ذلك ستجري ، والله يحكم لا معقب لحكمه وهو على صراط مستقيم .

فتفاصيل هذه السنة إذا وصفت لقوم ليدعوهم ذلك إلى الإيمان بالله وآياته كان ذلك إنذاراً لهم ، وإذا وصفت لقوم مؤمنين ولهم علم بربهم في الجملة ومعرفة بمقامه الربوبيّ كان ذلك تذكيراً لهم بآيات الله وتعليماً بما يلزمه من المعارف وهي معرفة الله ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وسنته الجارية في الآخرة والأولى وهذا هو الذي يلوح من قوله تعالى في الآية الثانية من السورة : ﴿لتنذر به وذكرى للمؤمنين﴾ أن غرضها هو الإنذار والذكرى .

والسورة على أنها مكية ـ إلا آيات اختُلف فيها ـ وجه الكلام فيها بحسب الطبع إلى المشركين وطائفة قليلة آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما يظهر من آيات أولها

وآخرها إنذار لعامة الناس بما فيها من الحجة والموعظة والعبرة ، وقصة آدم عليه السلام وإبليس وقصص نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام ، وهي ذكرى للمؤمنين تذكرهم ما يشتمل عليه إجمال إيمانهم من المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد والحقائق التي هي آيات إلهية .

والسورة تتضمن طرفاً عالياً من المعارف الإلهية منها وصف إبليس وقبيله ، ووصف الساعة والميزان والأعراف وعالم الذر والميثاق ووصف الذاكرين لله ، وذكر العرش ، وذكر التجلي ، وذكر الاسماء الحسنى ، وذكر أن للقرآن تأويلاً إلى غير ذلك .

وهي تشتمل على ذكر إجمالي من الواجبات والمحرمات كقوله : ﴿قل أمر ربي بالقسط﴾ الآية ٢٩ ، وقوله : ﴿إنّما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ الآية ٣٣ ، وقوله : ﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ الآية ٣٢ فنزولها قبل نزول سورة الأنعام التي فيها قوله : ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه﴾[1] ، فإن ظاهر الآية أن الحكم بإباحة غير ما استثنى من المحرمات كان نازلاً قبل السورة فالإشارة بها إلى ما في هذه السورة .

على أن الأحكام والشرائع المذكورة في هذه السورة أوجز وأكثر إجمالاً مما ذكر في سورة الأنعام في قوله : ﴿قل تعالوا أتلِ ما حرّم ربّكم عليكم﴾ الآيات ، وذلك يؤيد كون هذه السورة قبل الأنعام نزولاً على ما هو المعهود من طريقة تشريع الأحكام في الإسلام تدريجاً آخذاً من الإجمال إلى التفصيل .

قوله تعالى : **﴿المص كتاب أُنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين﴾** تنكير الكتاب وتوصيفه بالإنزال إليه من غير ذكر فاعل الإنزال كل ذلك للدلالة على التعظيم ويتخصص وصف الكتاب ووصف فاعله بعض التخصص بما يشتمل عليه قوله : ﴿فلا يكن في صدرك حرج منه﴾ من التفريع كأنه قيل : هذا كتاب مبارك يقص آيات الله أنزله إليك ربّك فلا يكن في صدرك حرج منه كما أنه لو كان كتاباً غير الكتاب وألقاه إليك ربك لكان من حقه أن يتحرج ويضيق منه صدرك لما في تبليغه ودعوة الناس إلى ما يشتمل عليه من

---

(١) الأنعام : ١٤٥ .

الهدى من المشاق والمحن .

وقوله : ﴿لتنذر به﴾ غاية للإنزال متعلقة به كقوله : ﴿وذكرى للمؤمنين﴾ وتخصيص الذكرى بالمؤمنين دليل على أن الإنذار يعمهم وغيرهم ، فالمعنى : أنزل إليك الكتاب لتنذر به الناس وهو ذكرى للمؤمنين خاصة لأنهم يتذكرون بالآيات والمعارف الإلهية المذكورة فيها مقام ربهم فيزيد بذلك إيمانهم وتقرّ بها أعينهم ، وأما عامة الناس فإن هذا الكتاب يؤثر فيهم أثر الإنذار بما يشتمل عليه من ذكر سخط الله وعقابه للظالمين في الدار الآخرة ، وفي الدنيا بعذاب الاستئصال كما تشرحه قصص الأمم السالفة .

ومن هنا يظهر : أن قول بعضهم : إن قوله : ﴿لتنذر به﴾ متعلق بالحرج والمعنى : لا يكن في صدرك حرج للإنذار به ، ليس بمستقيم فإن تعقبه بقوله : ﴿وذكرى للمؤمنين﴾ بما عرفت من معناه يدفع ذلك .

ويظهر أيضاً ما في ظاهر قول بعضهم : إن المراد بالمؤمنين كل من كان مؤمناً بالفعل عند النزول ومن كان في علم الله أنه سيؤمن منهم ! فإن الذكرى المذكورة في الآية لا تتحقّق إلا فيمن كان مؤمناً بالفعل .

قوله تعالى : **﴿اتَّبعوا ما أُنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكّرون﴾** لما ذكر لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كتاب أُنزل إليه لغرض الإنذار شرع في الإنذار ورجع من خطابه صلى الله عليه وآله وسلم إلى خطابهم فإن الإنذار من شأنه أن يكون بمخاطبة المنذرين ـ اسم مفعول ـ وقد حصل الغرض من خطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وخاطبهم بالأمر باتباع ما أُنزل إليهم من ربهم ، وهو القرآن الآمر لهم بحقّ الاعتقاد وحق العمل أعني الإيمان بالله وآياته والعمل الصالح اللذين يأمر بهما الله سبحانه في كتابه وينهى عن خلافهما ، والجملة أعني قوله : ﴿اتبعوا ما أُنزل إليكم من ربّكم﴾ موضوعة وضع الكناية كنّي بها عن الدخول تحت ولاية الله سبحانه والدليل عليه قوله ﴿ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ حيث لم يقل في مقام المقابلة : ولا تتبعوا غير ما أُنزل إليكم .

والمعنى : ولا تتبعوا غيره تعالى ـ وهم كثيرون ـ فيكونوا لكم أولياء من دون الله قليلاً ما تذكّرون ، ولو تذكرتم لدريتم أن الله تعالى هو ربّكم لا ربّ لكم سواه فليس لكم من دونه أولياء .

قوله تعالى : ﴿**وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون**﴾ تذكير لهم بسنّة الله الجارية في المشركين من الأمم الماضية إذ اتخذوا من دون الله أولياء فأهلكهم الله بعذاب أنزله إليهم ليلاً أو نهاراً فاعترفوا بظلمهم .

و« البيات » التبييت وهو قصد العدو ليلاً ، و« القائلون » من القيلولة وهو النوم نصف النهار ، وقوله : ﴿بياتاً أو هم قائلون﴾ ولم يقل ليلاً أو نهاراً كأنه للإشارة إلى أخذ العذاب إياهم وهم آخذون في النوم آمنون مما كمن لهم من البأس الإلهي الشديد غافلون مغفلون .

قوله تعالى : ﴿**فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين**﴾ تتميم للتذكير يبين أن الإنسان بوجدانه وسرّه يشاهد الظلم من نفسه إن اتخذ من دون الله أولياء بالشرك ، وأن السنة الإلهية أن يأخذ منه الاعتراف بذلك ببأس العذاب إن لم يعترف به طوعاً ولم يخضع لمقام الربوبية فليعترف اختياراً وإلا فسيعترف اضطراراً .

قوله تعالى : ﴿**فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين**﴾ دل البيان السابق على أنهم مكلفون بتوحيد الله سبحانه موظفون برفض الأولياء من دونه غير مخلين وما فعلوا ، ولا متروكون وما شاؤوا ، فإذا كان كذلك فهم مسؤولون عما أُمروا به من الإيمان والعمل الصالح ، وما كلفوا به من القول الحق ، والفعل الحق وهذا الأمر والتكليف قائم بطرفين : الرسول الذي جاءهم به والقوم الذين جاءهم ، ولهذا فرع على ما تقدم من حديث إهلاك القرى وأخذ الاعتراف منهم بالظلم قوله : ﴿فلنسألن الذين أُرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ .

وقد ظهر بذلك أن المراد بالذين أُرسل إليهم الناس وبالمرسلين الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وما قيل : إن المراد بالذين أرسل إليهم الأنبياء ، وبالمرسلين الملائكة لا يلائم السياق إذ لا وجه لإخراج المشركين عن شمول السؤال والكلام فيهم .

على أن الآية التالية لا تلائم ذلك أيضاً . على أن الملائكة لم يدخلوا في البيان السابق بوجه لا بالذات ولا بالتبع .

قوله تعالى : ﴿**فلنقصنّ عليهم بعلم وما كنا غائبين**﴾ دل البيان السابق على أنهم مربوبون مدبرون فسيسألون عن أعمالهم ليجزوا بما عملوا ، وهذا إنما يتم

فيما إذا كان السائل على علم من أمر أعمالهم فإن المسؤول لا يؤمن أن يكذب لجلب النفع إلى نفسه ودفع الضرر عن نفسه في مثل هذا الموقف الصعب الهائل الذي يهدده بالهلاك الخالد والخسران المؤبد .

ولذلك فرّع عليه قوله : ﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾ الخ ، وقد نكّر العلماء للاعتناء بشأنه وأنه علم لا يخطىء ولا يغلط ، ولذلك أكده بعطف قوله : ﴿وما كنا غائبين﴾ عليه للدلالة على أنه كان شاهداً غير غائب ، وإن وكل عليهم من الملائكة من يحفظ عليهم أعمالهم بالكتابة فإنه بكل شيء محيط .

قوله تعالى : **﴿والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون﴾** إلى آخر الآيتين الآيتان تخبران عن الوزن وهو توزين الأعمال أو الناس العاملين من حيث عملهم ، والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ إلى أن قال ﴿وكفى بنا حاسبين﴾[١] حيث دل على أن هذا الوزن من شعب حساب الأعمال ، وأوضح منه قوله : ﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[٢] ، حيث ذكر العمل وأضاف الثقل إليه خيراً وشراً .

وبالجملة الوزن إنما هو للعمل دون عامله فالآية تثبت للعمل وزناً سواء كان خيراً أو شراً غير أن قوله تعالى : ﴿أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾[٣] يدل على أن الأعمال في صور الحبط ـ وقد تقدم الكلام فيه في الجزء الثاني من هذا الكتاب ـ لا وزن لها أصلاً ، ويبقى للوزن أعمال من لم تحبط أعماله .

فما لم يحبط من الأعمال الحسنة والسيئة ، له وزن يوزن به لكن الآيات في عين أنها تعتبر للحسنات والسيئات ثقلاً إنما تعتبر فيها الثقل الإضافي وترتب القضاء الفصل عليه بمعنى أن ظاهرها أن الحسنات توجب ثقل الميزان والسيئات خفة الميزان لا أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثم السيئات ويؤخذ ما لها من الثقل ثم يقايس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له فإن كان الثقل للحسنة كان القضاء بالجنة وإن كان للسيئة كان القضاء بالنار ، ولازم ذلك صحة

---

(١) الأنبياء : ٤٧ . (٢) الزلزال : ٨ . (٣) الكهف : ١٠٥ .

فرض أن يتعادل الثقلان كما في الموازين الدائرة بيننا من ذي الكفتين والقبان وغيرهما .

لا بل ظاهر الآيات أن الحسنة تظهر ثقلاً في الميزان والسيئة خفة فيه كما هو ظاهر قوله : ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ ونظيره قوله تعالى : ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك هم الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾[١] وقوله تعالى : ﴿فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية وما أدراك ما هيه نار حامية﴾[٢] ، فالآيات ـ كما ترى ـ تثبت الثقل في جانب الحسنات دائماً والخفة في جانب السيئات دائماً .

ومن هناك يتأيد في النظر أن هناك أمراً آخر تقايس به الأعمال والثقل له فما كان منها حسنة انطبق عليه ووزن به وهو ثقل الميزان ، وما كان منها سيئة لم ينطبق عليه ولم يوزن به وهو خفة الميزان كما نشاهده فيما عندنا من الموازين فإن فيها مقياساً وهو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع في إحدى الكفتين ثم يوضع المتاع في الكفة الأخرى فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به وإلا فهو الترك لا محالة ، والمثقال في الحقيقة هو الميزان الذي يوزن به ، وأما القبان وذو الكفتين ونظائرهما فهي مقدمة لما يبينه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلاً وخفة كما أن واحد الطول وهو الذراع أو المتر مثلاً ميزان يوزن به الأطوال فإن انطبق الطول على الواحد المقياس فهو وإلا ترك .

ففي الأعمال واحد مقياس توزن به فللصلاة مثلاً ميزان توزن به وهي الصلاة التامة التي هي حق الصلاة ، وللزكاة والإنفاق نظير ذلك ، وللكلام والقول حق القول الذي لا يشتمل على باطل ، وهكذا كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾[٣] .

فالأقرب بالنظر إلى هذا البيان أن يكون المراد بقوله : ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ أن الوزن الذي يوزن به الأعمال يومئذ إنما هو الحق فبقدر اشتمال العمل على الحق يكون اعتباره وقيمته والحسنات مشتملة على الحق فلها ثقل

---

(١) المؤمنون : ١٠٣ . (٢) القارعة : ١١ . (٣) آل عمران : ١٠٢ .

كما أن السيئات ليست إلا باطلة فلا ثقل لها ، فالله سبحانه يزن الأعمال يومئذ بالحق فما اشتمل عليه العمل من الحق فهو وزنه وثقله .

ولعله إليه الإشارة بالقضاء بالحق في قوله : ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون﴾[1] والكتاب الذي ذكر الله أنه يوضع يومئذ ـ وإنما يوضع للحكم به ـ هو الذي أشار إليه بقوله : ﴿هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق﴾[2] فالكتاب يعين الحق وما اشتمل عليه العمل منه ، والوزن يشخص مقدار الثقل .

وعلى هذا فالوزن في الآية بمعنى الثقل دون المعنى المصدري ، وإنما عبر بالموازين ـ بصيغة الجمع ـ في قوله : ﴿فمن ثقلت موازينه﴾ ﴿ومن خفت موازينه﴾ الدال على أن لكل أحد موازين كثيرة من جهة اختلاف الحق الذي يوزن به باختلاف الأعمال فالحق في الصلاة وهو حق الصلاة غير الحق في الزكاة والصيام والحج وغيرها ، وهو ظاهر ، فهذا ما ينتجه البيان السابق .

والذي ذكره جمهور المفسرين في معنى قوله : ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ أن الوزن مرفوع على الابتداء ويومئذ ظرف والحق صفة الوزن وهو خبره والتقدير : والوزن يومئذ الوزن الحق وهو العدل ، ويؤيده قوله تعالى في موضع آخر : ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾[3] .

وربما قيل : إن الوزن مبتدأ وخبره يومئذ والحق صفة الوزن ، والتقدير : والوزن الحق إنما هو في يوم القيامة ، وقال في الكشاف : ورفعه يعني الوزن على الابتداء وخبره يومئذ ، والحق صفته أي والوزن يوم يسأل الله الأمم ورسلهم الوزن الحق أي العدل (انتهى) وهو غريب إلا أن يوجه بحمل قوله : الوزن الحق « الخ » على الاستئناف .

وقوله تعالى : ﴿فمن ثقلت موازينه﴾ الموازين جمع ميزان على ما تقدم من البيان ويؤيده الآية المذكورة آنفاً : ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ والأنسب بما ذكره القوم في معنى قوله : ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ أن يكون جمع موزون وهو العمل وإن أمكن أن يجعل جمع ميزان ويوجه تعدد الموازين بتعدد الأعمال الموزونة بها .

---

(١) الزمر : ٦٩ . (٢) الجاثية : ٢٩ . (٣) الأنبياء : ٤٧ .

لكن يبقى الكلام على قول المفسرين : أن الوزن الحق هو العدل في تصوير معنى ثقل الموازين بالحسنات وخفتها بالسيئات فإن فيما يوزن به الأعمال حسناتها وسيئاتها خفاء ، والقسط وهو العدل صفة للتوزين وهو نعت لله سبحانه على ما يظهر من قوله ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾[1] فإن ظاهر قوله : ﴿فلا تظلم﴾ ، الخ أن الله لا يظلمهم فالقسط قسطه وعدله فليس القسط هو الميزان يومئذ بل وضع الموازين هو وضع العدل يومئذ ، فافهم ذلك .

وهذا هو الذي بعثهم على أن فسروا ثقل الموازين برجحانها بنوع من التجوز فالمراد بثقل الموازين رجحان الأعمال بكونها حسنات وخفتها مرجوحيتها بكونها سيئات ومعنى الآية : والوزن يومئذ العدل أي الترجيح بالعدل فمن رجحت أعماله لغلبة الحسنات فأولئك هم المفلحون ، ومن لم يترجح أعماله لغلبة سيئاته فأولئك الذين خسروا أنفسهم أي ذهب رأس مالهم الذي هو أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون لتكذيبهم بها .

ويعود الكلام حينئذ إلى الملاك الذي به تترجح الحسنة على السيئة وسيما إذا اختلطت الأعمال واجتمعت حسنات وسيئات ، والحسنات والسيئات مختلفة كبراً وصغراً فما هو الملاك الذي يعلم به غلبة أحد القبيلين على الآخر ؟ فإخباره تعالى بأن أمر الوزن جار على العدل يدل على جريانه بحيث تتم به الحجة يومئذ على العباد فلا محالة هناك أمر تشتمل عليه الحسنة دون السيئة ، وبه الترجيح ، وبه يعلم غلبة الثقيل على الخفيف والحسنة على السيئة إذا اجتمع من كل منهما عدد مع الأخرى وإلا لزم القول بالجزاف البتة .

وهذا كله مما يؤيد ما قدمناه من الاحتمال ، وهو أن يكون توزين الأعمال بالحق ، وهو التوزين العادل فمن ثقلت موازينه باشتمال أعماله على الحق فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه لعدم اشتمال أعماله على الحق الواجب في العبودية فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون بتكذيبهم بها وعدم تزودهم بما يعيشون به هذا اليوم فقد أهلكوا أنفسهم بما أحلوها دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار .

---

(١) الأنبياء : ٤٧ .

فقد تبين بما قدمناه أولاً : أن الوزن يوم القيامة هو تطبيق الأعمال على ما هو الحق فيها ، وبقدر اشتمالها عليه تستعقب الثواب وإن لم تشتمل فهو الهلاك ، وهذا التوزين هو العدل ، والكلام في الآيات جار على ظاهره من غير تأويل .

وقيل : إن المراد بالوزن هو العدل ، وثقل الميزان هو رجحان العمل فالكلام موضوع على نحو من الاستعارة ، وقد تقدم .

وقيل : إن الله ينصب يوم القيامة ميزاناً له لسان وكفتان فتوزن به أعمال العباد من الحسنات والسيئات ، وقد اختلف هؤلاء في كيفية توزين الأعمال ، وهي أعمال انعدمت بصدورها ، ولا يجوز إعادة المعدوم من الأعراض عندهم ، على أنها لا وزن لها ، فقيل : إنما توزن صحائف الأعمال لا أنفسها ، وقيل : تظهر للأعمال من حسناتها وسيئاتها آثار وعلائم خاصة بها فتوزن العلامات بمشهد من الناس ، وقيل : تظهر الحسنات في صور حسنة والسيئات في صور قبيحة منكرة فتوزن الصور ، وقيل توزن نفس المؤمن والكافر دون أعمالهما من حسنة أو سيئة ، وقيل : الوزن ظهور قدر الإنسان ، وثقل الميزان كرامته وعظم قدره ، وخفة الميزان هوانه وذلته .

وهذه الأقوال على تشتتها لا تعتمد على حجة من ألفاظ الآيات ، وهي جميعاً لا تخلو عن بناء الوزن الموصوف على الجزاف لأن الحجة لا تتم بذلك على العبد ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك .

وثانياً : أن هناك بالنسبة إلى كل إنسان موازين توزن بها أعماله والميزان في كل باب من العمل هو الحق الذي يشتمل عليه ذلك العمل ـ كما تقدم ـ فإن يوم القيامة هو اليوم الذي لا سلطان فيه إلا للحق ولا ولاية فيه إلا لله الحق ، قال تعالى : ﴿ذلك اليوم الحق﴾[1] ، وقال تعالى : ﴿هنالك الولاية لله الحق﴾[2] ، وقال : ﴿هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾[3] .

---

(١) النبأ : ٣٩ . (٢) الكهف : ٤٤ . (٣) يونس : ٣٠ .

(بحث روائي)

في الدر المنثور أخرج ابن الضريس والنحاس في ناسخه وابن مردويه والبيهقي في الدلائل من طرق عن ابن عباس قال : سورة الأعراف نزلت بمكة .

أقول : ورواه أيضاً عن ابن مردويه عن أبن الزبير .

وفيه أخرج أبن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة قال : آية من الأعراف مدنية ، وهي ﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر﴾ إلى آخر الآية ، وسائرها مكية .

أقول : وهو منه اجتهاد وسيأتي ما يتعلق به من الكلام .

وفيه قوله تعالى : ﴿ولنسألن الذين ارسل إليهم﴾ الآية أخرج أحمد عن معاوية بن حيده أن رسول الله ﷺ قال : إن ربي داعيَّ وإنه سائلي : هل بلغت عبادي ؟ وإني قائل : رب إني قد بلَّغتهم فليبلغ الشاهد منكم الغائب ثم إنكم تدعون مفدمة أفواهكم بالفدام إن أول ما يبين عن أحدكم لفخذه وكفه .

وفيه : أخرج البخاري ومسلم والترمذي وابن مردويه عن ابن عمر قال : قال النبي ﷺ : كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام يسأل عن الناس ، والرجل يسأل عن أهله ، والمرأة تسأل عن بيت زوجها ، والعبد يسأل عن مال سيده .

أقول : وفي هذا المعنى روايات كثيرة ، والروايات في السؤال يوم القيامة كثيرة واردة من طرق الفريقين سنورد جلّها في موضع يناسبها إن شاء الله تعالى .

وفيه أخرج أبو الشيخ عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : يوضع الميزان يوم القيامة فيوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته دخل النار .

وفيه أخرج ابن أبي الدنيا في الإخلاص عن علي بن أبي طالب قال : من كان ظاهره أرجح من باطنه خفف ميزانه يوم القيامة ، ومن كان باطنه ارجح من ظاهره ثقل ميزانه يوم القيامة .

أقول : الروايتان لا بأس بهما من حيث المضمون لكنهما لا تصلحان

لتفسير الآيتين ولم تردا له لأخذ الرجحان فيهما في جانبي الحسنة والسيئة جميعاً .

وفيه : أخرج ابن مردويه عن عائشة قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : خلق الله كفتي الميزان مثل السماء والأرض فقالت الملائكة : يا ربنا من تزن بهذا ؟ قال : أزن به من شئت ، وخلق الله الصراط كحد السيف فقالت الملائكة : يا ربنا من تجيز على هذا ؟ قال : أجيز عليه من شئت .

أقول : وروى الحاكم في الصحيح عن سلمان مثله ، وظاهر الرواية أن الميزان يوم القيامة على صفة الميزان الموجود في الدنيا المعمول لتشخيص الأثقال وهناك روايات متفرقة تشعر بذلك ، وهي واردة لتقريب المعنى إلى الأفهام الساذجة بدليل ما سيوافيك من الروايات .

وفي الاحتجاج في حديث هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام أنه سأله الزنديق فقال أوليس يوزن الأعمال ؟ قال : لا إن الأعمال ليست بأجسام وإنما هي صفة ما عملوا ، وإنما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء ، ولا يعرف ثقلها وخفتها ، وإن الله لا يخفى عليه شيء ، قال : فما معنى الميزان ؟ قال : العدل . قال : فما معناه في كتابه فمن ثقلت موازينه ؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبر .

أقول : وفي الرواية تأييدها قدمناه في تفسير الوزن ، ومن ألطف ما فيها قوله عليه السلام ﴿وإنما هي صفة ما عملوا﴾ يشير عليه السلام إلى أن ليس المراد بالأعمال في هذه الأبواب هو الحركات الطبيعية الصادرة عن الإنسان لاشتراكها بين الطاعة والمعصية بل الصفات الطارئة عليها التي تعتبر لها بالنظر إلى السنن والقوانين الاجتماعية أو الدينية مثل الحركات الخاصة التي تسمى وقاعاً بالنظر إلى طبيعة نفسها ثم تسمى نكاحاً إذا وافقت السنة الاجتماعية أو الإذن الشرعي ، وتسمى زناً إذا لم توافق ذلك ، وطبيعة الحركات الصادرة واحدة ، وقد استدل عليه السلام لما ذكره من طريقين : أحدهما : أن الأعمال صفات لا وزن لها والثاني : أن الله سبحانه لا يحتاج إلى توزين الأشياء لعدم اتصافه بالجهل تعالى شأنه .

قال بعضهم : إنه بناء على ما هو الحق من تجسم الأعمال في الآخرة ، وإمكان تأثير حسن العمل ثقلاً فيه ، وكون الحكمة في الوزن تهويل العاصي وتفضيحه وتبشير المطيع وازدياد فرحه وإظهار غاية العدل ، وفي الرواية وجوه من

الإشكال فلا بد من تأويلها إن أمكن وإلا فطرحها أو حملها على التقية ، انتهى .

أقول : قد تقدم البحث عن معنى تجسم الأعمال وليس من الممتنع أن يتمثل الأعمال عند الحساب ، والعدل الإلهي القاضي فيها في صورة ميزان توزن به أمتعة الأعمال وسلعها لكن الرواية لا تنفي ذلك وإنما تنفي كون الأعمال أجساماً دنيوية محكومة بالجاذبية الأرضية التي تظهر فيها في صورة الثقل والخفة ، أولاً .

والإشكال مبني على كون كيفية الوزن بوضع الحسنات في كفة من الميزان ، والسيئات في كفة أخرى ثم الوزن والقياس ، وقد عرفت : أن الآية بمعزل عن الدلالة على ذلك أصلاً ثانياً .

وفي التوحيد بإسناده عن أبي معمر السعداني عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث قال : وأما قوله : ﴿فمن ثقلت موازينه وخفت موازينه﴾ فإنما يعني : الحسنات توزن الحسنات والسيئات فالحسنات ثقل الميزان والسيئات خفة الميزان .

أقول : وتأييده ما تقدم ظاهر فإنه يأخذ المقياس هو الحسنة وهي لا محالة واحدة يمكن أن يقاس بها غيرها ، وليست إلا حق العمل .

وفي المعاني بإسناده عن المنقري عن هشام بن سالم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً﴾ قال : هم الأنبياء والأوصياء .

أقول : ورواه في الكافي عن أحمد بن محمد عن إبراهيم الهمداني رفعه إليه عليه السلام ، ومعنى الحديث ظاهر بما قدمناه فإن المقياس هو حق العمل والاعتقاد ، وهو الذي عندهم عليهم السلام .

وفي الكافي بإسناده عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليه السلام فيما كان يعظ به قال : ثم رجع القول من الله في الكتاب على أهل المعاصي والذنوب ، فقال عز وجل : ﴿ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا إنا كنا ظالمين﴾ فإن قلتم أيها الناس إن الله عز وجل إنما عنى بها أهل الشرك فكيف ذلك ؟ وهو يقول : ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كانت مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين فاعلموا عباد الله

أن أهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين وإنما يحشرون إلى جهنم زمراً ، وإنما نصب الموازين ونشر الدواوين لأهل الإسلام ، الخبر .

أقول : يشير عليه السلام إلى قوله تعالى : ﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾ الآية .

وفي تفسير القمي في قوله : ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ الآية قال عليه السلام : المجازاة بالأعمال إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً .

أقول : هو تفسير بالنتيجة .

وفيه : في قوله تعالى : ﴿بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ قال عليه السلام : بالأئمة يجحدون .

أقول : وهو من قبيل ذكر بعض المصاديق ، وفي المعاني المتقدمة روايات أخر .

* * *

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (١٠) وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (١١) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (١٢) قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ (١٣) قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (١٤) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (١٥) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (١٦) ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ

شَاكِرِينَ (١٧) قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُماً مَدْحُوراً لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (١٨) وَيَا آدَمُ آسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ آلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ آلظَّالِمِينَ (١٩) فَوَسْوَسَ لَهُمَا آلشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ آلشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٢٠) وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ آلنَّاصِحِينَ (٢١) فَدَلّٰهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا آلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادٰهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا آلشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ آلشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٢) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣) قَالَ آهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلىٰ حِينٍ (٢٤) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (٢٥) .

(بيان)

تصف الآيات بدء خلقة الإنسان وتصويره، وما جرى هناك من أمر الملائكة بالسجدة له، وسجودهم وإباء إبليس، وغروره آدم وزوجته، وخروجهما من الجنة . وما قضى الله في ذلك من القضاء .

قوله تعالى : **﴿ولقد مكّناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون﴾** التمكين في الأرض هو الإسكان والإيطان فيها أي جعلنا مكانكم الأرض ، ويمكن أن يكون من التمكين بمعنى الإقدار والتسليط ، ويؤيد المعنى الثاني أن هذه الآيات تحاذي بنحو ما في سورة البقرة من قصّة آدم وإبليس وقد

بدثت الآيات فيها بقوله : ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[١] ، وهو التسليط والتسخير .

غير أن هذه الآيات التي نحن فيها لمّا كانت تنتهي إلى قوله : ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ كان المعنى الأول هو الأنسب وقوله : ﴿ولقد مكناكم في الأرض﴾ (الخ) كالاجمال لما تفصله الآيات التالية إلى آخر قصة الجنة .

والمعايش جمع معيشة وهي ما يعاش به من مطعم أو مشرب أو نحوهما ، والآية في مقام الامتنان عليهم بما أنعم الله عليهم من نعمة سكنى الأرض أو التسلط والاستيلاء عليها ، وجعل لهم فيها من أنواع ما يعيشون به ، ولذلك ختم الكلام بقوله : ﴿قليلاً ما تشكرون﴾ .

قوله تعالى : **﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾** صورة قصة تبتدىء من هذه الآية إلى تمام خمس عشرة آية يفصل فيها إجمال الآية السابقة وتبين فيها العلل والأسباب التي انتهت إلى تمكين الإنسان في الأرض المدلول عليه بقوله : ﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش﴾ .

ولذلك بدىء الكلام في قوله : ﴿ولقد خلقناكم﴾ (الخ) بلام القسم ، ولذلك أيضاً سيقت القصتان أعني قصة الأمر بالسجدة ، وقصة الجنة في صورة قصة واحدة من غير أن تفصل القصة الثانية بما يدل على كونها قصة مستقلة كل ذلك ليتخلص إلى قوله : ﴿قال اهبطوا منها بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر﴾ إلى آخر الآيتين فينطبق التفصيل على إجمال قوله : ﴿ولقد مكناكم في الأرض﴾ الآية .

وقوله : ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ الخطاب فيه لعامّة الآدميين وهو خطاب امتناني كما مر نظيره في الآية السابقة لأن المضمون هو المضمون وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل .

وعلى هذا فالانتقال في الخطاب من العموم إلى الخصوص أعني قوله : ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ بعد قوله : ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾

---

(١) البقرة : ٢٩ .

يفيد بيان حقيقتين : الأولى : أن السجدة كانت من الملائكة لجميع بني آدم أي للنشأة الإنسانية وإن كان آدم عليه السلام هو القبلة المنصوبة للسجدة فهو عليه السلام في أمر السجدة كان مثالاً يمثل به الإنسانية نائباً مناب أفراد الإنسان على كثرتهم لا مسجوداً له من جهة شخصه كالكعبة المجعولة قبلة يتوجه إليها في العبادات ، وتمثل بها ناحية الربوبية .

ويستفاد هذا المعنى **أولاً** : من قصة الخلافة المذكورة في سورة البقرة[١] فإن المستفاد من الآيات هناك أن أمر الملائكة بالسجدة متفرع على الخلافة ، والخلافة المذكورة في الآيات كما استفدناه هناك ـ غير مختصة بآدم بل جارية في عامة الآدميين فالسجدة أيضاً للجميع .

وثانياً : أن إبليس تعرض لهم أي لبني آدم ابتداء من غير توسيط آدم ولا تخصيصه عليه السلام بالتعرض حين قال على ما حكاه الله سبحانه : ﴿فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم﴾ (الخ) من غير سبق ذكر لبني آدم ، وقد ورد نظيره في سورة الحجر حيث قال : ﴿رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين﴾[٢] ، وفي سورة ص حيث قال : ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾[٣] ، ولولا أن الجميع مسجودون بنوعيتهم للملائكة لم يستقم له أن ينقم منهم هذه النقمة ابتداء وهو ظاهر .

وثالثاً : أن الخطابات التي خاطب الله سبحانه بها آدم عليه السلام كما في سورة البقرة وسورة طه عممها بعينها في هذه السورة لجميع بنيه ، قال تعالى : ﴿يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم﴾ الخ .

والحقيقة الثانية : أن خلق آدم عليه السلام كان خلقاً للجميع كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى : ﴿وبدء خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين﴾[٤] ، وقوله : ﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة﴾[٥] ، على ما هو ظاهر الآيتين أن المراد بالخلق من تراب هو الذي كان في آدم عليه السلام .

ويشعر بذلك أيضاً قول إبليس في ضمن القصة على ما حكاه الله سبحانه

---

(١) آية : ٣٠ ـ ٣٣ .
(٢) الحجر : ٣٩ .
(٣) سورة ص : ٨٢ .
(٤) السجدة : ٨ .
(٥) غافر : ٦٧ .

في سورة الإسراء: ﴿لئن أخرتنِ إلى يوم القيامة لاحتنكن ذريته إلا قليلا﴾ الآية ، ولا يخلو عن إشعار به أيضاً قوله تعالى : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم﴾ الآيات(١) على ما سيجيء من بيانه .

وللمفسرين في الآية أقوال مختلفة قال في مجمع البيان : ثم ذكر سبحانه نعمته في ابتداء الخلق فقال : ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ قال الأخفش : « ثم » هيهنا في معنى الواو ، وقال الزجاج : وهذا خطأ لا يجوزه الخليل وسيبويه وجميع من يوثق بعلمه إنما « ثم » للشيء الذي يكون بعد المذكور قبله لا غير ، وإنما المعنى في هذا الخطاب ذكر ابتداء الخلق أولاً فالمراد أنّا بدأنا خلق آدم ثم صورناه فابتدأ خلق آدم من التراب ثم وقعت السورة بعد ذلك فهذا معنى خلقناكم ثم صورناكم ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ بعد الفراغ من خلق آدم ، وهذا مروي عن الحسن ، ومن كلام العرب : فعلنا بكم كذا وكذا وهم يعنون أسلافهم ، وفي التنزيل : ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور﴾ أي ميثاق أسلافكم .

وقد قيل في ذلك أقوال أُخر : منها أن معناه خلقنا آدم ثم صورناكم في ظهره ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، عن ابن عباس ومجاهد والربيع وقتادة والسدي .

ومنها : أن الترتيب واقع في الإخبار فكأنه قال : خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنّا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم كما يقول القائل : أنا راجل ثم أنا مسرع ، وهذا قول جماعة من النحويين منهم عليّ بن عيسى والقاضي أبو سعيد السيرافي وغيرهما ، وعلى هذا فقد قيل : إن المعنى : خلقناكم في أصلاب الرجال ثم صورناكم في أرحام النساء عن عكرمة وقيل خلقناكم في الرحم ثم صورناكم بشق السمع والبصر وسائر الأعضاء انتهى .

أما ما نقله عن الزجاج من الوجه ففيه **أولاً** : أن نسبة شيء من صفات السابقين أو أعمالهم إلى أعقابهم إنما تصح إذا اشترك القبيلان في ذلك بنوع من الاشتراك كما فيما أورده من المثال لا بمجرد علاقة النسب والسبق واللحوق حتى يصح بمجرد الانتساب النسلي أن تعد خلقة نفس آدم خلقاً لبنيه من غير أن يكون

(١) الأعراف : ١٧٢ .

خلقه خلقاً لهم بوجه .

وثانياً : أن ما ذكره لو صح به أن يعد خلق آدم وتصويره خلقاً وتصويراً لبنيه صح أن يعد أمر الملائكة بالسجدة له أمراً لهم بالسجدة لبنيه كما جرى على ذلك في قوله : ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور﴾ فما باله قال : ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ ولم يقل : ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا للإنسان﴾ .

وأما ما نقله أخيراً من أقوالهم فوجوه سخيفة غير مفهومة من لفظ الآية ، ولعل القائلين بها لا يرضون أن يتأول في كلامهم أنفسهم بمثل هذه الوجوه فكيف يحمل على مثلها أبلغ الكلام ؟

قوله تعالى : ﴿فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين﴾ أخبر تعالى عن سجود الملائكة جميعاً كما يصرح به في قوله : ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾[1] ، واستثنى منهم إبليس وقد علل عدم ائتماره بالأمر في موضع آخر بقوله : ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾[2] ، وقد وصف الملائكة بمثل قوله : ﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾[3] ، وهو بظاهره يدل على أنه من غير نوع الملائكة .

ولهذا وقع الخلاف بينهم في توجيه هذا الاستثناء : أهو استثناء متصل بتغليب الملائكة لكونهم أكثر وأشرف أو أنه استثناء منفصل وإنما أمر بأمر على حدة غير الأمر المتوجه إلى جميع الملائكة وإن كان ظاهر قوله : ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ أن الأمر لم يكن إلا واحداً وهو الذي وجهه الله إلى الملائكة .

والذي يستفاد من ظاهر كلامه تعالى أن إبليس كان مع الملائكة من غير تميز له منهم والمقام الذي كان يجمعهم جميعاً كان هو مقام القدس كما يستفاد من قصة ذكر الخلافة ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾[4] ، وأن الأمر بالسجود إنما كان متوجهاً إلى ذلك المقام أعني إلى المقيمين بذلك المقام من جهة مقامهم كما يشير إليه قوله تعالى في ما سيأتي : ﴿قال فاهبط منها

---

(١) الحجر : ٣٠ .
(٢) الكهف : ٥٠ .
(٣) الأنبياء : ٢٧ .
(٤) البقرة : ٣٠ .

فما يكون لك أن تتكبر فيها﴾ والضمير إلى المنزلة أو إلى السماء أو الجنة ومآلهما إلى المنزلة والمقام ولو كان الخطاب متوجهاً إليهم من غير دخل المنزلة والمقام في ذلك لكان من حق الكلام أن يقال : ﴿فما يكون لك أن تتكبر﴾ .

وعلى هذا لم يكن بينه وبين الملائكة فرق قبل ذلك ؟ وعند ذلك تميز الفريقان ، وبقي الملائكة على ما يقتضيه مقامهم ومنزلتهم التي حلوا فيها ، وهو الخضوع العبودي والامتثال كما حكاه الله عنهم : ﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذه حقيقة حياة الملائكة وسنخ أعمالهم ، وقد بقوا على ذلك وخرج إبليس من المنزلة التي كان يشاركهم فيها كما يشير إليه قوله : ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ والفسق خروج التمرة عن قشرها فتميز منهم فأخذ حياة لا حقيقة لها إلا الخروج من الكرامة الإلهية وطاعة العبودية .

والقصة وإن سيقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا وتضمنت أمراً وامتثالاً وتمرداً واحتجاجاً وطرداً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية غير أن البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال أي الخضوع للحقيقة الإنسانية فتفرعت عليه المعصية ، ويشعر به قوله تعالى : ﴿فما يكون لك أن تتكبر فيها﴾ فإن ظاهره أن هذا المقام لا يقبل لذاته التكبر فكان تكبره فيه خروجه منه وهبوطه إلى ما هو دونه .

على أن الأمر بالسجود ـ كما عرفت ـ أمر واحد توجه إلى الملائكة وإبليس جميعاً بعينه ، والأمر المتوجه إلى الملائكة ليس من شأنه أن يكون مولوياً تشريعياً بمعنى الأمر المتعلق بفعل يتساوى نسبة مأموره إلى الطاعة والمعصية والسعادة والشقاوة فإن الملائكة مجبولون على الطاعة مستقرون في مقر السعادة كما أن إبليس واقع في الجانب المخالف لذلك على ما ظهر من أمره بتوجيه الأمر إليه .

فلولا أن الله سبحانه خلق آدم وأمر الملائكة وإبليس جميعاً بالسجود له لكان إبليس على ما كان عليه من منزلة القرب غير متميز من الملائكة لكن خلق الإنسان شق المقام مقامين : مقام القرب ومقام البعد ، وميز السبيل سبيلين : سبيل السعادة وسبيل الشقاوة .

قوله تعالى : ﴿**قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني**

من نـار وخلقته من طين﴾ يـريد مـا منعك أن تسجـد كما وقـع في سورة ص من قوله : ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجـد لما خلقت بيـدي﴾[١] ، ولذلـك ربما قيل : إن « لا » زائدة جيء بها للتأكيد كما في قوله : ﴿لئـلا يعلم أهل الكتـاب أن لا يقدرون على شيء من فضل الله﴾[٢] .

والظاهر أن « منع » مضمن نظير معنى حمل أو دعا ، والمعنى : ما حملك أو ما دعاك على أن لا تسجد مانعاً لك .

وقوله : ﴿قـال أنا خيـر منه خلقتني من نـار وخلقته من طين﴾ يحكي عمّـا أجاب به لعنـه الله ، وهـو أول معصيته وأول معصيـة عصي بها الله سبحـانه فـإن جميع المعاصي ترجع بحسب التحليل إلى دعوى الإنيّة ومنازعـة الله سبحانـه في كبريائه ، وله رداء الكبرياء لا شريك لـه فيه ، فليس لعبـد مخلوق أن يعتمد على ذاته ويقول : أنا قبال الإنيّة الإلهية التي عنت له الوجود ، وخضعت له الـرقاب ، وخشعت له الأصوات ، وذل له كل شيء .

ولـو لم تنجذب نفسـه إلى نفسه ، ولم يحتبس نـظره في مشاهـدة إنيَّته لم يتقيد باستقلال ذاته ، وشاهد الإله القيوم فـوقه فـذلت له إنيَّتـه ذلة تنفي عنـه كل استقلال وكبرياء فخضع لـلأمر الإلهي ، وطـاوعته نفسـه في الايتمار والامتثـال ، ولم تنجـذب نفسه إلى مـا كان يتـراءى من كونـه خيراً منـه لأنه من النـار وهو من الطين بل انجذبت نفسه إلى الأمر الصادر عن مصدر العظمة والكبرياء ومنبع كـل جمال وجلال .

وكان من الحري إذا سمع قولـه : ﴿ما منعـك أن لا تسجد إذ أمـرتك﴾ أن يأتي بما يطابقه من الجـواب كأن يقـول : منعني أني خير منـه لكنه أتى بقـوله : ﴿أنا خير منه﴾ ليظهر به الإنيّة ، ويفيد الثبات والاستمرار ، ويستفاد منه أيضـاً أن المانع له من السجدة ما يري لنفسـه من الخيريـة فقولـه : ﴿أنا خيـر منه﴾ أظهـر وآكد في إفادة التكبر .

ومن هنا يظهر أن هذا التكبـر هو التكبـر على الله سبحـانـه دون التكبر على آدم .

---

(١) سورة ص : ٧٥ .

(٢) الحديد : ٢٩ .

ثم إنه في قوله : ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ استدل على كونه خيراً من آدم بمبدء خلقته وهو النار وأنها خير من الطين الذي خلق منه آدم ، وقد صدّق الله سبحانه ما ذكره من مبدأ خلقته حيث ذكر أنه كان من الجن ، وأن الجن مخلوق من النار قال تعالى : ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾[١] وقال : ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾[٢] ، وقال أيضاً : ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار﴾[٣] .

لكنه تعالى لم يصدقه فيما ذكره من خيريته منه فإنه تعالى وإن لم يرد عليه قوله ﴿أنا خير منه خلقتني من نار﴾ الخ ، في هذه السورة إلا أنه بين فضل آدم عليه وعلى الملائكة في حديث الخلافة الذي ذكره في سورة البقرة للملائكة .

على أنه تعالى ذكر القصة في موضع آخر بقوله : ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعين إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ الخ[٤] .

فبيَّن أولاً أنهم لم يدعوا إلى السجود له لمادته الأرضية التي سوِّي منها ، وإنما دعوا إلى ذلك لما سوّاه ونفخ فيه من روحه الخاص به تعالى الحاملة للشرف كل الشرف والمتعلقة لتمام العناية الربانية ، ويدور أمر الخيرية في التكوينيات مدار العناية الإلهية لا لحكم من ذواتها فلا حكم إلا لله .

ثم بيّن ثانياً لما سأله عن سبب عدم سجوده بقوله : ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ﴾ أنه تعالى اهتم بأمر خلقته كل الاهتمام واعتنى به كل الاعتناء حيث خلقه بكلتا يديه بأي معنى فسرنا اليدين ، وهذا هو الفضل فأجاب لعنه الله بقوله : ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ فتعلق بأمر النار والطين ، وأهمل أمر تكبره على ربه كما أنه في هذه السورة سئل عن سبب تكبره على ربه إذ قيل له : ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ فتعلق بقوله : ﴿أنا خير منه﴾

---

(١) الكهف : ٥٠ .

(٢) الحجر : ٢٧ .

(٣) الرحمن : ١٥ .

(٤) سورة ص : ٧٦ .

الخ ، ولم يعتن بما سئل عنه أعني السبب في تكبره على ربه إذ لم يأتمر بأمره .

بلى قد اعتنى به إذ قال : ﴿أنا خير منه﴾ فأثبت لنفسه استقلال الإنيّة قبال الإنيّة الإلهية التي قهرت كل شيء فاستدعاه ذلك إلى نسيان كبريائه تعالى ووجد نفسه مثل ربه وأن له استقلالاً كاستقلاله ، وأوجب ذلك أن أهمل وجوب امتثال أمره لأنه الله بل اشتغل بالمرجحات فوجد الترجيح للمعصية على الطاعة وللتمرد على الإنقياد وليس إلا أن تكبره بإثبات الإنيّة المستقلة لنفسه أعمى بصره فوجد مادة نفسه وهي النار خيراً من مادة نفس آدم وهي الطين فحكم بأنه خير من آدم ، ولا ينبغي للفاضل أن يخضع بالسجود لمفضوله ، وإن أمر به الله سبحانه لأنه يسوي بنفسه نفس ربه بما يري لنفسه من استقلال وكبرياء كاستقلاله فيترك الآمر ويتعلق بالمرجحات في الأمر .

وبالجملة هو سبحانه الله الذي منه يبتدىء كل شيء وإليه يرجع كل شيء فإذا خلق شيئاً وحكم عليه بالفضل كان له الفضل والشرف واقعاً بحسب الوجود الخارجي وإذا خلق شيئاً ثانياً وأمره بالخضوع للأول كان وجوده ناقصاً مفضولاً بالنسبة إلى ذلك الأول فإن المفروض أن أمره إما نفس التكوين الحق أو ينتهي إلى التكوين فقوله الحق والواجب في امتثال أمره أن يمتثل لأنه أمره لا لأنه مشتمل على مصلحة أو جهة من جهات الخير والنفع حتى يعزل عن ربوبيته ومولويته ويعود زمام الأمر والتأثير إلى المصالح والجهات ، وهي التي تنتهي إلى خلقه وجعله كسائر الأشياء من غير فرق .

فجملة ما تدل عليه آيات القصة أن إبليس إنما عصى واستحق الرجم بالتكبر على الله في عدم امتثال أمره ، وأن الذي أظهر به تكبره هو قوله : ﴿أنا خير منه﴾ وقد تكبر فيه على ربه كما تقدم بيانه وإن كان ذلك تكبراً منه على آدم حيث إنه فضل نفسه عليه واستصغر أمره وقد خصه الله بنفسه وأخبرهم بأنه أشرف منهم في حديث الخلافة وفي قوله : ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ وقوله : ﴿خلقت بيدي﴾ إلا أن العناية في الآيات باستكباره على الله لا استكباره على آدم .

ومن الدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾[1] ، حيث لم يقل :

---

(١) الكهف : ٥٠ .

فاستنكف عن الخضوع لآدم بل إنما ذكر الفسق عن أمر الرب تعالى .

فتلخص أن آيات القصة إنما تعتني بمسألة استعلائه على ربه ، وأما استكباره على آدم وما احتج به على ذلك فذلك من المدلول عليه بالتبع ، والظاهر أنه هو السر في عدم التعرض للجواب عن حجته صريحاً إلا ما يؤمي إليه بعض أطراف الكلام كقوله : ﴿خلقت بيدي﴾ وقوله : ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ وغير ذلك .

فإن قلت : القول بكون الأمر بالسجود تكوينياً ينافي ما تنص عليه الآيات من معصية إبليس فإن القابل للمعصية والمخالفة إنما هو الأمر التشريعي وأما الأمر التكويني فلا يقبل المعصية والتمرد البتة فإنه كلمة الإيجاد الذي لا يتخلف عنه الوجود قال : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(١) .

قلت : الذي ذكرناه آنفاً أن القصة بما تشتمل عليه بصورتها من الأمر والامتثال والتمرد والطرد وغير ذلك وإن كانت تتشبه بالقضايا الاجتماعية المألوفة فيما بيننا لكنها تحكي عن جريان تكويني في الروابط الحقيقية التي بين الإنسان والملائكة وإبليس فهي في الحقيقة تبين ما عليه خلق الملائكة وإبليس وهما مرتبطان بالإنسان ، وما تقتضيه طبائع القبيلين بالنسبة إلى سعادة الإنسان وشقائه ، وهذا غير كون الأمر تكوينياً .

فالقصة قصة تكوينية مثلت بصورة نألفها من صور حياتنا الدنيوية الاجتماعية كملك من الملوك أقبل على واحد من عامة رعيته لما تفرس منه كمال الاستعداد وتمام القابلية فاستخلصه لنفسه وخصه بمزيد عنايته ، وجعله خليفته في مملكته مقدماً له على خاصته ممن حوله فأمرهم بالخضوع لمقامه والعمل بين يديه فلباه في دعوته وامتثال أمره جمع منهم ، فرضي عنهم بذلك وأقرّهم على مكانتهم ، واستكبر بعضهم فخطأ الملك في أمره فلم يمتثله معتلاً بأنه أشرف منه جوهراً وأغزر عملاً فغضب عليه وطرده عن نفسه وضرب عليه الذلة والصغار لأن الملك إنما يطاع لأنه ملك بيده زمام الأمر وإليه إصدار الفرامين والدساتير ، وليس يطاع لأن ما أمر به يطابق المصلحة الواقعية فإنما ذلك شأن الناصح الهادي إلى الخير والرشد .

---

(١) النحل : ٤٠ .

وبالتأمل في هذا المثل ترى أن خاصة الملك ـ أعم من المطيع والعاصي ـ كانوا متفقين قبل صدور الأمر في منزلة القرب مستقرين في مستوى الخدمة وحظيرة الكرامة من غير أي تميز بينهم حتى أتاهم الأمر من ذي العرش فينشعب الطريق عند ذلك إلى طريقين ويتفرقون طائفتين : طائفة مطيعة مؤتمرة ، وأخرى عاصية مستكبرة وتظهر من الملك بذلك سجاياه الكامنة ووجوه قدرته وصور إرادته من رحمة وغضب وتقريب وتبعيد وعفو ومغفرة وأخذ وانتقام ووعد ووعيد وثواب وعقاب ، والحوادث كالمحك يظهر باحتكاكه جوهر الفلز ما عنده من جودة أو رداءة .

فقصة سجود الملائكة وإباء إبليس تشير إلى حقائق تشابه بوجه ما يتضمنه هذا المثل من الحقائق والأمر بالسجدة فيها تشريفه تعالى آدم بقرب المنزلة ونعمة الخلافة وكرامة الولاية تشريفاً أخضع له الملائكة وأبعد منه إبليس لمضادة جوهر السعادة الإنسانية فصار يفسد الأمر عليه كلما مسه ويغويه إذا اقترب منه كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله .

وقد عبر الله سبحانه عن إنفاذه أمر التكوين في مواضع من كلامه بلفظ الأمر أو ما يشبه ذلك كقوله : ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[1] وقوله : ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها﴾[2] ، وأشمل من الجميع قوله : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[3] .

فإن قلت : رفع اليد عن ظاهر القصة وحملها على جهة التكوين المحضة يوجب التشابه في عامة كلامه تعالى ، ولا مانع حينئذ يمنع من حمل معارف المبدء والمعاد بل والقصص والعبر والشرائع على الأمثال ، وفي تجويز ذلك إبطال للدين .

قلت : إنما المتبع هو الدليل فربما دل على ثبوتها وعلى صراحتها ونصوصيتها كالمعارف الأصلية والاعتقادات الحقة وقصص الأنبياء والأمم في دعواتهم الدينية والشرائع والأحكام وما تستتبعه من الثواب والعقاب ونظائر ذلك ، وربما دلّ الدليل وقامت شواهد على خلاف ذلك كما في القصة التي نحن فيها ،

---

(١) فصلت : ١١ .   (٢) الأحزاب : ٧٢ .   (٣) يس : ٨٢ .

ومثل قصة الذر وعرض الأمانة وغير ذلك مما لا يستعقب إنكار ضروري من ضروريات الدين ، ولا يخالف آية محكمة ولا سنة قائمة ولا برهاناً يقينياً .

والذي ذكره إبليس في مقام الاحتجاج : ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ من القياس وهو استدلال ظني لا يعبأ به في سوق الحقائق ، وقد ذكر المفسرون وجوهاً كثيرة في الرد عليه لكنك عرفت أن القرآن لم يعتن بأمره ، وإنما آخذ الله إبليس باستكباره عليه في مقام ليس له فيه إلا الانقياد والتذلل ، ولذلك اغمضنا عن التعرض لما ذكروه .

قوله تعالى : **﴿قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين﴾** التكبر هو أخذ الإنسان مثلاً الكبر لنفسه وظهوره به على غيره فإن الكبر والصغر من الأمور الإضافية ، ويستعمل في المعاني غالباً فإذا أظهر الإنسان بقول أو فعل أنه أكبر من غيره شرفاً أو جاهاً أو نحو ذلك فقد تكبر عليه وعده صغيراً ، وإذ كان لا شرف ولا كرامة لشيء على شيء إلا ما شرفه الله وكرمه كان التكبر صفة مذمومة في غيره تعالى على الإطلاق إذ ليس لما سواه تعالى إلا الفقر والمذلة في أنفسهم من غير فرق بين شيء وشيء ولا كرامة إلا بالله ومن قبله ، فليس لأحد من دون الله أن يتكبر على أحد ، وإنما هو صفة خاصة بالله سبحانه فهو الكبير المتعال على الإطلاق فمن التكبر ما هو حق محمود وهو الذي لله عز اسمه أو ينتهي إليه بوجه كالتكبر على أعداء الله الذي هو في الحقيقة اعتزاز بالله ، ومنه ما هو باطل مذموم وهو الذي يوجد عند غيره بدعوى الكبر لنفسه لا بالحق .

و« الصاغرين » جمع صاغر من الصغار وهو الهوان والذلة ، والصغار في المعاني كالصغر في الصور ، وقوله : ﴿فاخرج إنك من الصاغرين﴾ تفسير وتأكيد لقوله ﴿فاهبط منها﴾ لأن الهبوط هو خروج الشيء من مستقره نازلاً فيدل ذلك على أن الهبوط المذكور إنما كان هبوطاً معنوياً لا نزولاً من مكان جسماني إلى مكان آخر ، ويتأيد به ما تقدم أن مرجع الضمير في قوله : « منها » وقوله : « فيها » هو المنزلة دون السماء أو السماء أو الجنة إلا أن يرجعا إلى المنزلة بوجه .

والمعنى : قال الله تعالى : ﴿فتنزل عن منزلتك حيث لم تسجد لما أمرتك فإن هذه المنزلة منزلة التذلل والانقياد لي فما يحق لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك

من الصاغرين أهل الهوان ، وإنما أُخذ بالصغار ليقابل به التكبر .

قوله تعالى : ﴿قال أنظرني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين﴾ استمهال وإمهال ، وقد فصل الله تعالى ذلك في موضع آخر بقوله : ﴿قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم﴾[1][2] ، ومنه يعلم أنه أُمهل بالتقييد لا بالإطلاق الذي ذكره فلم يمهل إلى يوم البعث بل ضرب الله لمهلته أجلاً دون ذلك وهو يوم الوقت المعلوم ، وسيجيء الكلام فيه في سورة الحجر إنشاء الله تعالى .

فقوله تعالى : ﴿إنك من المنظرين﴾ إنما يدل على إجمال ما أُمهل به ، وفيه دلالة على أن هناك منظرين غيره .

واستمهاله إلى يوم البعث يدل على أنه كان من همه أن يديم على إغواء هذا النوع في الدنيا وفي البرزخ جميعاً حتى تقوم القيامة فلم يجبه الله سبحانه إلى ما استدعاه بل لعله أجابه إلى ذلك إلى آخر الدنيا دون البرزخ فلا سلطان له في البرزخ سلطان الإغواء والوسوسة وإن كان ربما صحب الإنسان بعد موته في البرزخ مصاحبة الزوج والقرين كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى : ﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون حتى إذا جاءنا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾[3] ، وظاهر قوله : ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم﴾[4] .

قوله تعالى : ﴿قال فبما أغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم﴾ إلى آخر الآية . الإغواء هو الإلقاء في الغي والغي والغواية هو الضلال بوجه والهلاك والخيبة ، والجملة أعني قوله : ﴿أغويتني﴾ وإن فسر بكل من هذه المعاني على اختلاف أنظار المفسرين غير أن قوله تعالى في سورة الحجر فيما حكاه عنه : ﴿قال رب بما أغويتني لازينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين﴾ يؤيد أن مراده هو المعنى الأول ، والباء في قوله : « فبما » للسببية أو المقابلة ، والمعنى : فبسبب إغوائك إياي أو في مقابلة

---

(١) الحجر : ٣٨ .
(٢) سورة ص : ٨١ .
(٣) الزخرف : ٣٩ .
(٤) الصافات : ٢٢ .

إغوائك إياي لأقعدن لهم الخ ، وقد أخطأ من قال : إنها للقسم وكأن القائل أراد أن يطبقه على قوله تعالى في موضع آخر حكاية عنه : ﴿قال فبعزتك لاغوينهم أجمعين﴾[١] .

وقوله : ﴿لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾ أي لأجلسن لأجلهم على صراطك المستقيم وسبيلك السوي الذي يوصلهم إليك وينتهي بهم إلى سعادتهم لما أن الجميع سائرون إليك سالكون لا محالة مستقيم صراطك فالقعود على الصراط المستقيم كناية عن التزامه والترصد لعابريه ليخرجهم منه .

وقوله : ﴿ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ بيان لما يصنعه بهم وقد كمن لهم قاعداً على الصراط المستقيم ، وهو أنه يأتيهم من كل جانب من جوانبهم الأربعة .

وإذ كان الصراط المستقيم الذي كمن لهم قاعداً عليه أمراً معنوياً كانت الجهات التي يأتيهم منها معنوية لا حسية والذي يستأنس من كلامه تعالى لتشخيص المراد بهذه الجهات كقوله تعالى : ﴿يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾[٢] ، وقوله : ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه﴾[٣] ، وقوله : ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾[٤] ، وقوله : ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء﴾[٥] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة هو أن المراد مما بين أيديهم ما يستقبلهم من الحوادث أيام حياتهم مما تتعلق به الآمال والأماني من الأمور التي تهواه النفوس وتستلذه الطباع ، ومما يكرهه الإنسان ويخاف نزوله به كالفقر يخاف منه لو أنفق المال في سبيل الله أو ذم الناس ولومهم لو ورد سبيلاً من سبل الخير والثواب .

والمراد بخلفهم ناحية الأولاد والأعقاب فللإنسان فيمن يخلفه بعده من الأولاد آمال وأمانٍ ومخاوف ومكاره فإنه يخيل إليه أنه يبقى ببقائهم فيسره ما يسرهم ويسوءه ما يسوؤهم فيجمع المال من حلاله وحرامه لأجلهم ، ويعدلهم ما استطاع من قوة فيهلك نفسه في سبيل حياتهم .

والمراد باليمين وهو الجانب القوي الميمون من الإنسان ناحية سعادتهم

---

(١) سورة ص : ٨٢ .
(٢) النساء : ١٢٠ .
(٣) آل عمران : ١٧٥ .
(٤) البقرة : ١٦٨ .
(٥) البقرة : ٢٦٨ .

وهو الدين وإتيانه من جانب اليمين أن يزين لهم المبالغة في بعض الأمور الدينية ، والتكلف بما لم يأمرهم به الله وهو الذي يسميه الله تعالى باتباع خطوات الشيطان .

والمراد بالشمال خلاف اليمين ، وإتيانه منه أن يزين لهم الفحشاء والمنكر ويدعوهم إلى ارتكاب المعاصي واقتراف الذنوب واتباع الأهواء .

قال الزمخشري في الكشاف : فإن قلت : كيف قيل : ﴿من بين أيديهم ومن خلفهم﴾ بحرف الابتداء ، و﴿عن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ بحرف المجاوزة ؟ قلت : المفعول فيه عدي إليه الفعل نحو تعديته إلى المفعول به فكما اختلفت حروف التعدية في ذاك اختلفت في هذا وكانت لغة تؤخذ ولا تقاس ، وإنما يبحث عن صحة موقعها فقط .

فلما سمعناهم يقولون : جلس عن يمينه وعلى يمينه وجلس عن شماله وعلى شماله قلنا : معنى على يمينه أنه تمكن من جهة اليمين تمكن المستعلي من المستعلى عليه ، ومعنى عن يمينه أنه جلس متجافياً عن صاحب اليمين منحرفاً عنه غير ملاصق له ثم كثر حتى استعمل في المتجافي وغيره كما ذكرنا في « تعال » ، انتهى موضع الحاجة .

وقوله تعالى : ﴿**ولا تجد أكثرهم شاكرين**﴾ نتيجة ما ذكره من صنعة بهم بقوله : ﴿لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم﴾ الخ ، وقد وضع في ما حكاه الله من كلامه في غير هذا الموضع بدل هذه الجملة أعني ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ جملة أخرى قال : ﴿قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لاحتنكن ذريته إلا قليلاً﴾[(١)] ، فاستثنى من وسوسته وإغوائه القليل مطابقاً لما في هذه السورة ، وقال : ﴿لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾[(٢)] .

ومنه يظهر أنه إنما عنى بالشاكرين في هذا الموضع المخلصين ، والتأمل الدقيق في معنى الكلمتين يرشد إلى ذلك فإن المخلصين ـ بفتح اللام ـ هم الذين اخلصوا لله فلا يشاركه فيهم أي في عبوديتهم وعبادتهم سواء ، ولا نصيب فيهم لغيره ، ولا يذكرون إلا ربهم وقد نسوا دونه كل شيء حتى أنفسهم فليس

---

(١) الإسراء : ٦٢ .
(٢) الحجر : ٤٠ ، سورة ص : ٨٣

في قلوبهم إلا هو سبحانه ، ولا موقف فيها للشيطان ولا لتزييناته .

والشاكرون هم الذين استقرت فيهم صفة الشكر على الإطلاق فلا يمسون نعمة إلا بشكر أي بأن يستعملوها ويتصرفوا فيها قولاً أو فعلاً على نحو يظهرون به أنها من عند ربهم المنعم بها عليهم فلا يقبلون على شيء ـ أعم من أنفسهم وغيرهم ـ إلا وهم على ذكر من ربهم قبل أن يمسوه ومعه وبعده ، وأنه مملوك له تعالى طلقاً ليس له من الأمر شيء فذكرهم ربهم على هذه الوتيرة ينسيهم ذكر غيره إلا بالله ، وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه .

فلو أُعطي اللفظ حق معناه لكان الشاكرون هم المخلصين ، واستثناء إبليس الشاكرين أو المخلصين من شمول إغوائه وإضلاله جري منه على حقيقة الأمر اضطراراً ولم يأت به جزافاً أو امتناناً على بني آدم أو رحمة أو لغير ذلك .

فهذا ما واجه إبليس به مصدر العزة والعظمة أعني قوله : ﴿فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾ إلى قوله ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ فأخبر أنه يقصدهم من كل جهة ممكنة ، ويفسد الأمر على أكثرهم بإخراجهم عن الصراط المستقيم ، ولم يبين نحو فعله وكيفية صنعه .

لكن في كلامه إشارة إلى حقيقتين : **إحداهما** : أن الغواية التي تمكنت في نفسه وهو ينسبها إلى صنع الله هي السبب لإضلاله وإغوائه لهم أي أنه يمسهم بنفسه الغوية فلا يودع فيهم إلا الغواية كالنار التي تمس الماء بسخونتها فتسخنه ، وهذه الحقيقة ظاهرة من قوله تعالى : ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم﴾ إلى أن قال ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين قالوا بل لم تكونوا مؤمنين﴾ إلى أن قال ﴿فأغويناكم إنا كنا غاوين﴾[١] .

والثانية : أن الذي يمسه الشيطان من بني آدم ـ وهو نوع عمله وصنعه ـ هو الشعور الإنساني وتفكره الحيوي المتعلق بتصورات الأشياء والتصديق بما ينبغي فعله أو لا ينبغي ، وسيجيء تفصيله في الكلام في إبليس وعمله .

قوله تعالى : ﴿قال اخرج منها مذؤوماً مدحوراً لمن تبعك﴾ (الخ) المذؤوم من ذامه يذامه ويذيمه إذا عابه وذمه ، والمدحور من دحره إذا طرده ودفعه بهوان .

---

(١) الصافات : ٣٢ .

وقوله : ﴿لمن تبعك منهم﴾ الخ ، اللام للقسم وجوابه هو قوله : ﴿لأملأن جهنم﴾ الخ ، لما كان مورد كلام إبليس ـ وهو في صورة التهديد بالانتقام ـ هو بني آدم وأنه سيبطل غرض الخلقة فيهم وهو كونهم شاكرين أجابه تعالى بما يفعل بهم وبه فقال : ﴿لمن تبعك منهم﴾ محاذاة لكلامه ثم قال : ﴿لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾ أي منك ومنهم فأشركه في الجزاء معهم .

وقد امتن تعالى في كلمته هذه التي لا بد أن تتم فلم يذكر جميع من تبعه بل أتى بقوله : ﴿ منكم ﴾ وهو يفيد التبعيض .

قوله تعالى : ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ إلى آخر الآية . خص بالخطاب آدم ﷺ والحق به في الحكم زوجته ، وقوله : ﴿فكلا من حيث شئتما﴾ توسعة في إباحة التصرف إلا ما استثناه بقوله : ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ والظلم هو الظلم على النفس دون معصية الأمر المولوي فإن الأمر إرشادي .

قوله تعالى : ﴿فوسوس لهما الشيطان﴾ إلى آخر الآية . الوسوسة هي الدعاء إلى أمر بصوت خفي ، والمواراة ستر الشيء بجعله وراء ما يستره ، والسوآة جمع السوءة وهي العضو الذي يسوء الإنسان إظهاره والكشف عنه ، وقوله : ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾ الخ ، أي إلا كراهة أن تكونا ملكين ﴿أو تكونا من الخالدين﴾ .

والملك وإن قرىء بفتح اللام إلا أن فيه معنى الملك ـ بالضم فالسكون ـ والدليل عليه قوله في موضع آخر : ﴿قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾[1] .

ونقل في المجمع عن السيد المرتضى رحمه الله احتمال أن يكون المراد بقوله : ﴿إلا أن يكونا ملكين﴾ الخ ، أنه أوهمهما أن المنهي عن تناول الشجرة الملائكة خاصة والخالدون دونهما فيكون كما يقول أحدنا لغيره : ما نهيت عن كذا إلا أن تكون فلاناً ، وإنما يريد أن المنهي إنما هو فلان دونك ، وهذا أوكد في الشبهة واللبس عليهما (انتهى) . لكن آية سورة طه المنقولة آنفاً تدفعه .

قوله تعالى : ﴿وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين﴾ المقاسمة المبالغة في

---

(١) طه : ١٢٠ .

القسم أي حلف لهما وأغلظ في حلفه أنه لهما لمن الناصحين ، والنصح خلاف الغش .

قوله تعالى : ﴿فدليهما بغروره﴾ إلى آخر الآية . التدلية التقريب والإيصال كما أن التدلي الدنو والاسترسال ، وكأنه من الاستعارة من دلوت الدلو أي أرسلتها ، والغرور إظهار النصح مع إبطان الغش ، والخصف الضم والجمع ، ومنه خصف النعل .

وفي قوله : ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾ دلالة على أنهما عند توجه هذا الخطاب كانا في مقام البعد من ربهما لأن النداء هو الدعاء من بعد ، وكذا من الشجرة بدليل قوله : ﴿تلكما الشجرة﴾ بخلاف قوله عند أول ورودهما الجنة : ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ .

قوله تعالى : ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ هذا منهما نهاية التذلل والابتهال ، ولذلك لم يسألا شيئاً وإنما ذكرا حاجتهما إلى المغفرة والرحمة وتهديد الخسران الدائم المطلق لهما حتى يشاء الله ما يشاء .

قوله تعالى : ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو﴾ إلى آخر الآية ، كأن الخطاب لآدم وزوجته وإبليس ، وعداوة بعضهم لبعض هو ما يشاهد من اختلاف طبائعهم ، وهذا قضاء منه تعالى والقضاء الآخر قوله : ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ أي إلى آخر الحياة الدنيوية ، وظاهر السياق أن الخطاب الثاني أيضاً يشترك فيه الثلاثة .

قوله تعالى : ﴿قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾ قضاء آخر يوجب تعلقهم بالأرض إلى حين البعث ، وليس من البعيد أن يختص هذا الخطاب بآدم وزوجته وبنيهما ، لما فيه من الفصل بلفظة ﴿قال﴾ وقد مر تفصيل الكلام في قصة الجنة في سورة البقرة فليراجعها من شاء .

(كلام في إبليس وعمله)

عاد موضوع « إبليس » موضوعاً مبتذلاً عندنا لا يعبأ به دون أن نذكره أحياناً ونلعنه أو نتعوذ بالله منه أو نقبّح بعض أفكارنا بأنها من الأفكار الشيطانية ووساوسه

ونزغاته دون أن نتدبر فنحصل ما يعطيه القرآن الكريم في حقيقة هذا الموجود العجيب الغائب عن حواسنا ، وماله من عجيب التصرف والولاية في العالم الإنساني .

وكيف لا وهو يصاحب العالم الإنساني على سعة نطاقه العجيبة منذ ظهر في الوجود حتى ينقضي أجله وينقرض بانطواء بساط الدنيا ثم يلازمه بعد الممات ثم يكون قرينه حتى يورده النار الخالدة ، وهو مع الواحد منا كما هو مع غيره هو معه في علانيته وسره يجاريه كلما جرى حتى في أخفى خيال يتخيله في زاوية من زوايا ذهنه أو فكرة يواريها في مطاوي سريرته لا يحجبه عنه حاجب ، ولا يغفل عنه بشغل شاغل .

وأما الباحثون منا فقد أهملوا البحث عن ذلك وبنوا على ما بنى عليه باحثوا الصدر الأول سالكين ما خطوا لهم من طريق البحث ، وهي النظريات الساذجة التي تلوح للافهام العامية لأول مرة تلقوا الكلام الإلهي ثم التخاصم في ما يهتدي إليه فهم كل طائفة خاصة ، والتحصن فيه ثم الدفاع عنه بأنواع الجدال ، والاشتغال بإحصاء إشكالات القصة وتقرير السؤال والجواب بالوجه بعد الوجه .

لِمَ خلق الله إبليس وهو يعلم من هو ؟ لِمَ أدخله في جمع الملائكة وليس منهم ؟ لِمَ أمره بالسجدة وهو يعلم أنه لا يأتمر ؟ لِمَ لم يوفقه للسجدة وأغواه ؟ لِمَ لم يهلكه حين لم يسجد ؟ لِمَ أنظره إلى يوم يبعثون أو إلى يوم الوقت المعلوم ؟ لِمَ مكنه من بني آدم هذا التمكين العجيب الذي به يجري منهم مجرى الدم ؟ لِمَ أيده بالجنود من خيل ورجل وسلطه على جميع ما للحياة الإنسانية به مساس ؟ لِمَ لم يظهره على حواس الإنسان ليحترز مساسه ؟ لِمَ لم يؤيد الإنسان بمثل ما أيده به ؟ ولِمَ لم يكتم أسرار خلقة آدم وبنيه من إبليس حتى لا يطمع في إغوائهم ؟ وكيف جازت المشافهة بينه وبين الله سبحانه وهو أبعد الخليقة منه وأبغضهم إليه ولم يكن بنبي ولا ملك ؟ فقيل بمعجزة وقيل : بإيجاد آثار تدل على المراد ، ولا دليل على شيء من ذلك .

ثم كيف دخل إبليس الجنة ؟ وكيف جاز وقوع الوسوسة والكذب والمعصية هناك وهي مكان الطهارة والقدس ؟ وكيف صدقه آدم وكان قوله مخالفاً لخبر الله ؟ وكيف طمع في الملك والخلود وذلك يخالف اعتقاد المعاد ؟ وكيف جازت

منه المعصية وهو نبي معصوم ؟ وكيف قبلت توبته ولم يرد إلى مقامه الأول والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ؟ وكيف . . ؟ وكيف . . ؟

وقد بلغ من إهمال الباحثين في البحث الحقيقي واسترسالهم في الجدال إشكالاً وجواباً أن ذهب الذاهب منهم إلى أن المراد بآدم هذا آدم النوعي والقصة تخييلية محضة واختار آخرون أن إبليس الذي يخبر عنه القرآن الكريم هو القوة الداعية إلى الشر من الإنسان ! .

وذهب آخرون إلى جواز انتساب القبائح والشنائع إليه تعالى وأن جميع المعاصي من فعله ، وأنه يخلق الشر والقبيح فيفسد ما يصلحه ، وأن الحسن هو الذي أمر به والقبيح هو الذي نهى عنه ، وآخرون : إلى أن آدم لم يكن نبياً ، وآخرون : إلى أن الأنبياء غير معصومين مطلقاً ، وآخرون : إلى أنهم غير معصومين قبل البعثة وقصة الجنة قبل بعثة آدم ، وآخرون : إلى أن ذلك كله من الامتحان واختبار ولم يبينوا ما هو الملاك الحقيقي في هذا الامتحان الذي يضل به كثيرون ويهلك به الأكثرون ، ولولا وجود ملاك يحسم مادة الإشكال لعادت الإشكالات بأجمعهم .

والذي يمنع نجاح السعي في هذه الأبحاث ويختل به نتائجها هو أنهم لم يفرقوا في هذه المباحث جهاتها الحقيقية من جهاتها الاعتبارية ، ولم يفصلوا التكوين عن التشريع فاختل بذلك نظام البحث ، وحكموا في ناحية التكوين غالباً الاصول الوضعية الاعتبارية الحاكمة في التشريعيات والاجتماعيات .

والذي يجب تحريره وتنقيحه على الحر الباحث عن هذه الحقائق الدينية المرتبطة بجهات التكوين أن يحرر جهات :

الأولى : أن وجود شيء من الأشياء التي يتعلق بها الخلق والإيجاد في نفسه ـ أعني وجوده النفسي من غير إضافة ـ لا يكون إلا خيراً ولا يقع إلا حسناً ، فلو فرض محالاً تعلق الخلقة بما فرض شراً في نفسه عاد أمراً موجوداً له آثار وجودية يبتدىء من الله ويرتزق برزقه ثم ينتهي إليه فحاله حال سائر الخليقة ليس فيه أثر من الشر والقبح إلا أن يرتبط وجوده بغيره فيفسد نظاماً عادلاً في الوجود أو يوجب حرمان جمع من الموجودات من خيرها وسعادتها ، وهذه هي الإضافة المذكورة .

ولذلك كان من الواجب في الحكمة الإلهية أن ينتفع من هذه الموجودات المضرة الوجود بما يربو على مضرتها وذلك قوله تعالى : ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾[1] وقوله : ﴿تبارك الله رب العالمين﴾[2] ، وقوله : ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[3] .

والثانية : أن عالم الصنع والإيجاد على كثرة أجزائه وسعة عرضه مرتبط بعضه ببعض معطوف آخره إلى أوله فإيجاد بعضه إنما هو بإيجاد الجميع ، وإصلاح الجزء إنما هو بإصلاح الكل فالاختلاف الموجود بين أجزاء العالم في الوجود وهو الذي صيَّر العالم عالماً ثم ارتباطها يستلزم استلزاماً ضرورياً في الحكمة الإلهية نسبة بعضها إلى بعض بالتنافي والتضاد أو بالكمال والنقص والوجدان والفقدان والنيل والحرمان ، ولولا ذلك عاد جميع الأشياء إلى شيء واحد لا تميز فيه ولا اختلاف ويبطل بذلك الوجود قال تعالى : ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[4] .

فلولا الشر والفساد والتعب والفقدان والنقص والضعف وأمثالها في هذا العالم لما كان للخير والصحة والراحة والوجدان والكمال والقوة مصداق ، ولا عقل منها معنى لأنّا إنما نأخذ المعاني من مصاديقها .

ولولا الشقاء لم تكن سعادة ، ولولا المعصية لم تتحقق طاعة ، ولولا القبح والذم لم توجد حسن ولا مدح ، ولولا العقاب لم يحصل ثواب ، ولولا الدنيا لم تتكون آخرة .

فالطاعة مثلاً امتثال الأمر المولوي فلو لم يمكن عدم الامتثال الذي هو المعصية لكان الفعل ضرورياً لازماً ، ومع لزوم الفعل لا معنى للأمر المولوي لامتناع تحصيل الحاصل ، ومع عدم الأمر المولوي لا مصداق للطاعة ولا مفهوم لها كما عرفت .

ومع بطلان الطاعة والمعصية يبطل المدح والذم المتعلق بهما والثواب والعقاب والوعد والوعيد والإنذار والتبشير ثم الدين والشريعة والدعوة ثم النبوة والرسالة ثم الاجتماع والمدنية ثم الإنسانية ثم كل شيء ، وعلى هذا القياس

---

(١) السجدة : ٧ .
(٢) الأعراف : ٥٤ .
(٣) الإسراء : ٤٤ .
(٤) القمر : ٥٠ .

جميع الأمور المتقابلة في النظام ، فافهم ذلك .

ومن هنا ينكشف لك أن وجود الشيطان الداعي إلى الشر والمعصية من أركان نظام العالم الإنساني الذي إنما يجري على سنة الإختيار ويقصد سعادة النوع .

وهو كالحاشية المكتنفة بالصراط المستقيم الذي في طبع هذا النوع أن يسلكه كادحاً إلى ربه ليلاقيه ، ومن المعلوم أن الصراط إنما يتعين بمتنه صراطاً بالحاشية الخارجة عنه الحافة به فلولا الطرف لم يكن وسط فافهم ذلك وتذكر قوله تعالى : ﴿قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾[١] ، وقوله : ﴿قال : هذا صراط علي مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾[٢] .

إذا تأملت في هاتين الجهتين ثم تدبرت آيات قصة السجدة وجدتها صورة منبئة عن الروابط الواقعية التي بين النوع الإنساني والملائكة وإبليس عبر عنها بالأمر والامتثال والاستكبار والطرد والرجم والسؤال والجواب ، وأن جميع الإشكالات الموردة فيها ناشئة من التفريط في تدبر القصة حتى أن بعض[٣] من تنبه لوجه الصواب وأنها تشير إلى ما عليه طبائع الإنسان والملك والشيطان ذكر أن الأمر والنهي ـ يريد أمر إبليس بالسجدة ونهي آدم عن أكل الشجرة ـ تكوينيان فأفسد بذلك ما قد كان أصلحه ، وذهل عن أن الأمر والنهي التكوينيين لا يقبلان التخلف والمخالفة ، وقد خالف إبليس الأمر وخالف آدم النهي .

الثالثة : أن قصة الجنة مدلولها ـ على ما تقدم تفصيل القول فيها في سورة البقرة ـ ينبىء عن أن الله سبحانه خلق جنة برزخية سماوية ، وأدخل آدم فيها قبل أن يستقر عليه الحياة الأرضية ، ويغشاه التكليف المولوي ليختبر بذلك الطباع الإنساني فيظهر به أن الإنسان لا يسعه إلا أن يعيش على الأرض ، ويتربى في حجر الأمر والنهي فيستحق السعادة والجنة بالطاعة ، وإن كان دون ذلك فدون ذلك ، ولا يستطيع الإنسان أن يقف في موقف القرب وينزل في منزل السعادة إلا بقطع هذا الطريق .

---

(١) الأعراف : ١٦ .

(٢) الحجر : ٤٢ .

(٣) صاحب المنار في المجلد ٨ من التفسير تحت عنوان «الاشكالات في القصة».

وبذلك ينكشف أن لا شيء من الإشكالات التي أوردوها في قصة الجنة فلا الجنة كانت جنة الخلد التي لا يدخلها إلا ولي من أولياء الله تعالى دخولاً لا خروج بعده أبداً ، ولا الدار كانت داراً دنيوية يعاش فيها عيشة دنيوية يديرها التشريع ويحكم فيها الأمر والنهي المولويان بل كانت داراً يظهر فيها حكم السجية الإنسانية لا سجية آدم عليه السلام بما هو شخص آدم إذ لم يؤمر بالسجدة له ولا أدخل الجنة إلا لأنه إنسان كما تقدّم بيانه .

رجعنا إلى أول الكلام :

لم يصف الله سبحانه من ذات هذا المخلوق الشرير الذي سماه إبليس إلا يسيراً وهو قوله تعالى : ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾[١] ، وما حكاه عنه في كلامه : ﴿خلقتني من نار﴾ فبيَّن أن بدء خلقته كان من نار من سنخ الجن وأما ما الذي آل إليه أمره فلم يذكره صريحاً كما أنه لم يذكر تفصيل خلقته كما فصّل القول في خلقة الإنسان .

نعم هناك آيات واصفة لصنعه وعمله يمكن أن يستفاد منها ما ينفع في هذا الباب قال تعالى حكاية عنه : ﴿لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾[٢] .

فأخبر أنه يتصرف فيهم من جهة العواطف النفسانية من خوف ورجاء وأمنية وأمل وشهوة وغضب ثم في أفكارهم وإرادتهم المنبعثة منها .

كما يقارنه في المعنى قوله : ﴿قال ربِّ بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض﴾[٣] أي لازينن لهم الأمور الباطلة الرديئة الشوهاء بزخارف وزينات مهيأة من تعلق العواطف الداعية نحو اتباعها ولأغوينهم بذلك كالزنا مثلاً يتصوره الإنسان وتزينه في نظره الشهوة ويضعف بقوتها ما يخطر بباله من المحذور في اقترافه فيصدق به فيقترفه ، ونظير ذلك قوله ﴿يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾[٤] وقوله : ﴿فزين لهم الشيطان أعمالهم﴾[٥] .

---

(١) الكهف : ٥٠ .
(٢) الأعراف : ١٧ .
(٣) الحجر : ٣٩ .
(٤) النساء : ١٢٠ .
(٥) النحل : ٦٣ .

كل ذلك ـ كما ترى ـ يدل على أن ميدان عمله هو الإدراك الإنساني ووسيلة عمله العواطف والإحساسات الداخلة فهو الذي يلقي هذه الأوهام الكاذبة والأفكار الباطلة في النفس الإنسانية كما يدل عليه قوله : ﴿الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس﴾[١] .

لكن الإنسان مع ذلك لا يشك في أن هذه الأفكار والأوهام المسماة وساوس شيطانية أفكار لنفسه يوجدها هو في نفسه من غير أن يشعر بأحد سواه يلقيها إليه أو يتسبب إلى ذلك بشيء كما في سائر أفكاره وآرائه التي لا تتعلق بعمل وغيره كقولنا : الواحد نصف الإثنين والأربعة زوج وأمثال ذلك .

فالإنسان هو الذي يوجد هذه الأفكار والأوهام في نفسه كما أن الشيطان هو الذي يلقيها إليه ويخطرها بباله من غير تزاحم ، ولو كان تسببه فيها نظير التسببات الدائرة فيما بيننا لمن ألقى إلينا خبراً أو حكماً أو ما يشبه ذلك لكان إلقاؤه إلينا لا يجامع استقلالنا في التفكير ، ولانتفت نسبة الفعل الاختياري إلينا لكون العلم والترجيح والإرادة له لا لنا ، ولم يترتب على الفعل لوم ولا ذم ولا غيره ، وقد نسبه الشيطان نفسه إلى الإنسان فيما حكاه الله من قوله يوم القيامة : ﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتمون من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم﴾[٢] ، فنسب الفعل والظلم واللوم إليهم وسلبها عن نفسه ، ونفى عن نفسه كل سلطان إلا السلطان على الدعوة والوعد الكاذب كما قال تعالى : ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾[٣] ، فنفى سبحانه سلطانه إلا في ظرف الاتباع ونظيره قوله تعالى : ﴿قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد﴾[٤] .

وبالجملة فإن تصرفه في إدراك الإنسان تصرف طولي لا ينافي قيامه بالإنسان وانتسابه إليه انتساب الفعل إلى فاعله لا عرضي ينافي ذلك .

فله أن يتصرف في الإدراك الإنساني بما يتعلق بالحياة الدنيا في جميع

---

(١) الناس : ٥ .
(٢) إبراهيم : ٢٢ .
(٣) الحجر : ٤٢ .
(٤) ق : ٢٢ .

جهاتها بالغرور والتزيين فيضع الباطل مكان الحق ويظهره في صورته فلا يرتبط الإنسان بشيء إلا من وجهه الباطل الذي يغره ويصرفه عن الحق ، وهذا هو الاستقلال الذي يراه الإنسان لنفسه أولاً ثم لسائر الأسباب التي يرتبط بها في حياته فيحجبه ذلك عن الحق ويلهوه عن الحياة الحقيقية كما تقدم استفادة ذلك من قوله المحكي : ﴿أغويتني لأقعدن لهم﴾[1] ، وقوله : ﴿رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض﴾[2] .

ويؤدي ذلك إلى الغفلة عن مقام الحق ، وهو الأصل الذي ينتهي ويحلل إليه كل ذنب قال تعالى : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الإنس والجن لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾[3] .

فاستقلال الإنسان بنفسه وغفلته عن ربه وجميع ما يتفرع عليه من سيء الاعتقاد ورديء الأوهام والأفكار التي يرتضع عنها كل شرك وظلم إنما هي من تصرف الشيطان في عين أن الإنسان يخيل إليه أنه هو الموجد لها القائم بها لما يراه من استقلال نفسه فقد صبغ نفسه صبغة لا يأتيه اعتقاد ولا عمل إلا صبغه بها .

وهذا هو دخوله تحت ولاية الشيطان وتدبيره وتصرفه من غير أن يتنبه لشيء أو يشعر بشيء وراء نفسه قال تعالى : ﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنّا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون﴾[4] .

وولاية الشيطان على الإنسان في المعاصي والمظالم على هذا النمط نظير ولاية الملائكة عليه في الطاعات والقربات ، قال تعالى : ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا﴾[5] ، والله من ورائهم محيط وهو الولي لا ولي سواه قال تعالى : ﴿ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع﴾[6] .

وهذا هو الاحتناك أي الإلجام الذي ذكره فيما حكاه الله تعالى عنه بقوله : ﴿قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي . . . لاحتنكن ذريته إلا قليلاً قال اذهب فمن

---

(١) الأعراف : ١٦ .
(٢) الحجر : ٣٩ .
(٣) الأعراف : ١٧٩ .
(٤) الأعراف : ٢٧ .
(٥) فصلت : ٣١ .
(٦) السجدة : ٤ .

تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفوراً واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً﴾[١] أي لألجمنهم فأتسلط عليهم تسلط راكب الدابة الملجم لها عليها يطيعونني فيما آمرهم ويتوجهون إلى حيث أشير لهم إليه من غير أي عصيان وجماح .

ويظهر من الآيات أن له جنداً يعينونه فيما يأمر به ويساعدونه على ما يريد وهو القبيل الذي ذكر في الآية السابقة : ﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ وهؤلاء وإن بلغوا من كثرة العدد وتفنن العمل ما بلغوا فإنما صنعهم صنع نفس إبليس ووسوستهم نفس وسوسته كما يدل عليه قوله : ﴿لأغوينهم أجمعين﴾[٢] ، وغيره مما حكته الآيات نظير ما يأتي به أعوان الملائكة العظام من الأعمال فتنسب إلى رئيسهم المستعمل لهم في ما يريده ، قال تعالى في ملك الموت : ﴿قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكِّل بكم﴾[٣] ، ثم قال : ﴿حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون﴾[٤] إلى غير ذلك .

وتدل الآية : ﴿الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾[٥] ، على أن في جنده اختلافاً من حيث كون بعضهم من الجنة وبعضهم من الإنس ويدل قوله : ﴿افتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو﴾[٦] ، أن له ذرية هم من أعوانه وجنوده لكن لم يفصل كيفية انتشاء ذريته منه .

كما أن هناك نوعاً آخر من الاختلاف يدل عليه قوله : ﴿واجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾ في الآية المتقدمة ، وهو الاختلاف من جهة الشدة والضعف وسرعة العمل وبطؤه فإن الفارق بين الخيل والرجل هو السرعة في اللحوق والإدراك وعدمها .

وهناك نوع آخر من الاختلاف في العمل ، وهو الاجتماع عليه والإنفراد كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى : ﴿وقل ربِّ أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون﴾[٧] ، ولعل قوله تعالى : ﴿هل أنبؤكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾[٨] من هذا الباب .

---

(١) الإسراء : ٦٤ . (٣) السجدة : ١١ . (٥) الناس : ٦ . (٧) المؤمنون : ٩٨ .
(٢) الحجر : ٣٩ . (٤) الأنعام : ٦١ . (٦) الكهف : ٥٠ . (٨) الشعراء : ٢٢٣ .

فملخص البحث : أن إبليس لعنه الله موجود مخلوق ذو شعور وإرادة يدعو إلى الشر ويسوق إلى المعصية كان في مرتبة مشتركة مع الملائكة غير متميز منهم إلا بعد خلق الإنسان وحينئذ تميز منهم ووقع في جانب الشر والفساد ، وإليه يستند نوعاً من الاستناد انحراف الإنسان عن الصراط المستقيم وميله إلى جانب الشقاء والضلال ، ووقوعه في المعصية والباطل كما أن الملك موجود مخلوق ذو إدراك وإرادة إليه يستند نوعاً من الاستناد اهتداء الإنسان إلى غاية السعادة ومنزل الكمال والقرب ، وأن لإبليس أعواناً من الجن والإنس وذرية مختلفي الأنواع يجرون بأمره إياهم أن يتصرفوا في جميع ما يرتبط به الإنسان من الدنيا وما فيها بإظهار الباطل في صورة الحق ، وتزيين القبيح في صورة الحسن الجميل .

وهم يتصرفون في قلب الإنسان وفي بدنه وفي سائر شؤون الحياة الدنيا من أموال وبنين وغير ذلك بتصرفات مختلفة اجتماعاً وانفراداً ، وسرعة وبطؤاً ، وبلا واسطة ومع الواسطة والواسطة ربما كانت خيراً أو شراً وطاعة أو معصية .

ولا يشعر الإنسان في شيء من ذلك بهم ولا أعمالهم بل لا يشعر إلا بنفسه ولا يقع بصره إلا بعمله فلا أفعالهم مزاحمة لأعمال الإنسان ولا ذواتهم وأعيانهم في عرض وجود الإنسان غير أن الله سبحانه أخبرنا أن إبليس من الجن وأنهم مخلوقون من النار ، وكأن أول وجوده وآخره مختلفان .

(بحث عقلي وقرآني مختلط)

قال في روح المعاني : وقد ذكر الشهرستاني عن شارح الأناجيل الأربعة صورة مناظرة جرت بين الملائكة وبين إبليس بعد هذه الحادثة ، وقد ذكرت في التوراة ، وهي أن اللعين قال للملائكة : إني أُسلّم أن لي إلهاً هو خالقي وموجدي لكن لي على حكمه أسئلة :

الأول : ما الحكمة في الخلق لا سيما وقد كان عالماً أن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا النار ؟

الثاني : ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه نفع ولا ضرر ، وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ؟

الثالث : هب إنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني بالسجود لآدم ؟ .

الرابع : لما عصيته في ترك السجود فلِمَ لعنني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه أعظم الضرر ؟ .

الخامس : أنه لما فعل ذلك لِمَ سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم ؟ .

السادس : لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلِمَ أمهلني ومعلوم أنه لو كان العالم خالياً من الشر لكان ذلك خيراً ؟ .

قال شارح الأناجيل : فأوحى الله تعالى إليه من سرادق العظمة والكبرياء : يا إبليس أنت ما عرفتني ، ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل ؛ (انتهى) .

ثم قال الآلوسي : قال الإمام ـ الرازي ـ إنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا من هذه الشبهات مخلصاً ، وكان الكل لازماً .

ثم قال الآلوسي : ويعجبني ما يحكى أن سيف الدولة بن حمدان خرج يوماً على جماعته فقال : قد عملت بيتاً ما أحسب أن احداً يعمل له ثانياً إلا أن كان أبا فراس وكان أبو فراس جالساً ، فقيل له : ما هو ؟ فقال قولي :

لك جسمي تعلّه فدمي لن تطلّه

فابتدر أبو فراس قائلاً :

قال إن كنت مالكاً فلي الأمر كلّه

انتهى

أقول : ما مر من البيان في أول الكلام السابق يصلح لدفع هذه الشبهات الستّ عن آخرها ويكفي مؤنتها من غير أن يحتاج إلى اجتماع الأولين والآخرين ثم لا ينفعهم اجتماعهم على ما ادعاه الإمام فليست بذاك الذي يحسب ، ولتوضيح الأمر نقول :

أما الشبهة الأولى : فالمراد بالحكمة ـ وهي جهة الخير والصلاح الذي

يدعو الفاعل إلى الفعل في الخلق إما الحكمة في مطلق الخلق وهو ما سوى الله سبحانه من العالم ، وإما الحكمة في خلق الإنسان خاصة .

فإن كان سؤالاً عن الحكمة في مطلق الخلق والإيجاد فمن المبرهن عليه أنه فاعل تام لمجموع ما سواه غير مفتقر في ذلك إلى متمم يتمم فاعليته ويصلح له ألوهيته فهو مبدء لما سواه منبع لكل خير ورحمة بذاته ، واقتضاء المبدء لما هو مبدء له ضروري ، والسؤال عن الضروري لغو كما أن ملكة الجود تقتضي بذاتها أن ينتشر أثرها وتظهر بركاتها لا لاستدعاء أمر آخر وراء نفسها يوجب لها ظهور الأثر وإلا لم تكن ملكة ، فظهور أثرها ضروري لها وهو أن يتنعم بها كل مستحق على حسب استعداده واستحقاقه ، واختلاف المستحقين في النيل بحسب اختلاف استحقاقهم أمر عائد إليهم لا إلى الملكة التي هي مبدء الخير .

وأما حديث الحكمة في الخلق والإيجاد بمعنى الغاية وجهة الخير المقصودة للفاعل في فعله فإنما يحكم العقل بوجوب الغاية الزائدة على الفاعل في الفاعل الناقص الذي يستكمل بفعله ويكتسب به تماماً وكمالاً ، وأما الفاعل الذي عنده كل خير وكمال فغايته نفس ذاته من غير حاجة إلى غاية زائدة كما عرفت في مثال ملكة الجود ، نعم يترتب على فعله فوائد ومنافع كثيرة لا تحصى ونعم إلهية لا تنقطع وهي غير مقصودة إلا ثانياً وبالعرض ، هذا في أصل الإيجاد .

وإن كان السؤال عن الحكمة في خلق الإنسان كما يشعر به قوله بعد : لا سيما وقد كان عالماً أن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا النار فالحكمة بمعنى غاية الفاعل والفائدة العائدة إليه غير موجودة لما عرفت أنه تعالى غني بذاته لا يفتقر إلى شيء مما سواه حتى يتم أو يكمل به ، وأما الحكمة بمعنى الغاية الكمالية التي ينتمي إليها الفعل وتحرز فائدته فهو أن يخلق من المادة الأرضية الخسيسة تركيب خاص ينتهي بسلوكه في مسلك الكمال إلى جوهر علوي شريف كريم يفوق بكمال وجوده كل موجود سواه ، ويتقرب إلى ربه تقرباً كمالياً لا يناله شيء غيره فهذه غاية النوعية الإنسانية .

غير أن من المعلوم أن مركباً أرضياً مؤلفاً من الأضداد واقعاً في عالم التزاحم والتنافي محفوفاً بعلل وأسباب موافقة ومخالفة لا ينجو منها بكله ، ولا يخلص من إفسادها بآثارها المنافية جميع أفراده فلا محالة لا يفوز بالسعادة

المطلوبة منه إلا بعض أفراده ، ولا ينجح في سلوكه نحو الكمال إلا شطر من مصاديقه لا جميعها .

وليست هذه الخصيصة أعني فوز البعض بالكمال والسعادة وحرمان البعض ممّا يختص به الإنسان بل جميع الأنواع المتعلقة الوجود بالمادة الموجودة في هذه النشأة كأنواع الحيوان والنبات وجميع التركيبات المعدنية وغيرها كذلك فشيء من هذه الأنواع الموجودة ـ وهي ألوف وألوف ـ لا يخلو عن غاية نوعية هي كمال وجوده ، وهي مع ذلك لا تنال الكمال إلى بنوعيته ، وأما الأفراد والأشخاص فكثير منها تبطل دون البلوغ إلى الكمال ، وتفسد في طريق الاستكمال بعمل العلل والأسباب المخالفة لأنها محفوفة بها ولا بد لها من العمل فيها جرياً على مقتضى عليتها وسببيتها .

ولو فرض شيء من هذه الأنواع غير متأثر من شيء من العوامل المخالفة كالنبات مثلاً غير متأثر من حرارة وبرودة ونور وظلمة ورطوبة ويبوسة والسمومات والمواد الأرضية المنافية لتركيبه كان في هذا الفرض إبطال تركيبه الخاص أولاً ، وإبطال العلل والأسباب ثانياً ، وفيه إبطال نظام الكون فافهم ذلك .

ولا ضير في بطلان مساعي بعض الأفراد أو التركيبات إذا أدى ذلك إلى فوز بعض آخر بالكمال والغاية الشريفة المقصودة التي هي كمال النوع وغايته فإن الخلقة المادية لا تسع أزيد من ذلك ، وصرف الكثير من المادة الخسيسة التي لا قيمة لها في تحصيل القليل من الجوهر الشريف العالي استرباح حقيقي بلا تبذير أو جزاف .

فالعلة الموجبة لوجود النوع الإنساني لا تريد بفعلها إلا الإنسان الكامل السائر إلى أوج السعادة في دنياه وآخرته إلا أن الإنسان لا يوجد إلا بتركيب مادي ، وهذا التركيب لا يوجد إلا إذا وقع تحت هذا النظام المادي المنبسط على هذه الأجزاء الموجودة في العالم المرتبطة بعضها ببعض المتفاعلة فيما بينها جميعاً بتأثيراتها وتأثراتها المختلفة ، ولازم ذلك سقوط بعض أفراد الإنسان دون الوصول إلى كمال الإنسانية فعلّة وجود الإنسان تريد السعادة الإنسانية أولاً وبالذات ، وأما سقوط بعض الأفراد فإنما هو مقصود ثانياً وبالعرض ليس بالقصد الأولي .

فخلقه تعالى الإنسان حكمته بلوغ الإنسان إلى غايته الكمالية ، وأما علمه بأن كثيرين من أفراده يكونون كفاراً مصيرهم إلى النار لا يوجب أن يختل مراده من خلقه النوع الإنساني ، ولا أنه يوجب أن يكون خلقه الإنسان الذي سيكون كافراً علة تامة لكفره أو لصيرورته إلى النار ، كيف ؟ وعلة كفره التامة بعد وجوده علل وعوامل خارجية كثيرة جداً ، وآخرها اختياره الذي لا يدع الفعل ينتسب إلا إليه فالعلة التي أوجدت وجوده لم توجد إلا جزء من أجزائه علة كفره ، وأما تعلق القضاء الإلهي بكفره فإنما تعلق به عن طريق الاختيار لا بأن يبطل اختياره وإرادته ويضطر إلى قبول الكفر كسقوط الحجر المرمي إلى فوق نحو الأرض بعامل الثقل اضطراراً .

وأما الشبهة الثانية : فقوله : «ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه منه نفع ولا ضرر ؟» مغالطة من باب إسراء حكم الفاعل الناقص الفقير إلى الفاعل التام الغني في ذاته فحكم العقل بوجوب رجوع فائدة من الفعل إلى الفاعل إنما هو في الفاعل الناقص المستكمل بفعله المنتفع به دون الفاعل المفروض غنياً في ذاته .

فلا حكم من العقل أن كل فاعل حتى ما هو غني في ذاته لا جهة نقص فيه يجب أن يكون له في فعله فائدة عائدة إليه ، ولا أن الموجود الذي هو غني في ذاته لا جهة نقص فيه حتى يستكمل بشيء فهو يمتنع صدور فعل عنه .

والتكليف وإن كان في نفسه أمراً وضعياً اعتبارياً لا يجري في متنه الأحكام الحقيقية إلا أنه في المكلفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقية بسابقتها فهي وصلة بين حقيقتين :

توضيح ذلك ملخصاً : أنّا لسنا نشك عن المشاهدة المتكررة والبرهان أن ما بين أيدينا من الأنواع الموجودة التي نسميها بما فيها من النظام الجاري عالماً مادياً واقعة تحت الحركة التي ترسم لكل منها بقاء بحسب حاله ، ووجوداً ممتداً يبتدي من حالة النقص وينتهي إلى حالة الكمال ، وبين أجزاء هذا الامتداد الوجودي المسمى بالبقاء ارتباطاً وجودياً حقيقياً يؤدي به كل سابق إلى لاحقه ، ويتوجه به النوع من منزل من هاتيك المنازل إلى ما يليه بل هو قصد من أول حين يشرع في الحركة آخر مرحلة من شأن حركته أن ينتهي إليه .

فالحبة من القمح من أول ما تنشق للنمو قاصدة نحو شجرة الحنطة الكاملة نشوء وعليها سنابلها ، والنطفة من الحيوان متوجهة إلى فرد كامل من نوعه واجد لجميع كمالاته النوعية وهكذا ، وليس النوع الإنساني بمستثنى من هذه الكلية البتة فهو أيضاً من أول ما يأخذ فرد منه في التكون عازم نحو غايته متوجه إلى مرتبة إنسان كامل واجد لحقيقة سعادته سواء بلغ في مسير حياته إلى ذلك المبلغ أم حالت دونه الموانع .

والإنسان لما اضطر بحسب سنخ وجوده إلى أن يعيش عيشة اجتماعية ، والعيشة الاجتماعية إنما تتحقق تحت قوانين وسنن جارية بين أفراد المجتمع وهي عقائد وأحكام وضعية اعتبارية ـ التكاليف الدينية أو غير الدينية ـ تتكون بالعمل بها في الإنسان عقائد وأخلاق وملكات هي الملاك في سعادة الإنسان في دنياه وكذا في آخرته وهي لوازم الأعمال المسماة بالثواب والعقاب .

فالتكليف يستبطن سيراً تدريجياً للإنسان بحسب حالاته وملكاته النفسانية نحو كماله وسعادته يستكمل بطي هذا الطريق والعمل بما فيه طوراً بعد طور حتى ينتهي إلى ما هو خير له وأبقى ، ويخيب مسعاه إن لم يعمل به كالفرد من سائر الأنواع الذي يسير نحو كماله فينتهي إليه إن ساعدته موافقة الأسباب ، ويفسد في مسيره نحو الكمال إن خذلته ومنعته .

فقول القائل « وما الفائدة في التكليف ؟ » كقوله : ما الفائدة في تغذي النبات ؟ أو ما الفائدة في تناسل الحيوان من غير نفع عائد ؟ .

وأما قوله : «وكل من يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف» مغالطة أخرى لما عرفت أن التكليف في الإنسان أو أيّ موجود سواه يجري في حقه التكليف واقع في طريق السعادة متوسط بين كماله ونقصه في وجوده الذي إنما يتم ويكمل له بالتدريج ، فإن كان المراد بتحصيل ما يعود من التكليف إلى المكلفين من غير واسطة التكليف تعيين طريق آخر لهم بدلاً من طريق التكليف ووضع ذاك الطريق موضع هذا الطريق وحال الطريقين في طريقيتهما واحد عاد السؤال في الثاني كالأول : لِمَ عين هذا الطريق وهو قادر على تحصيل ما يعود منه إليهم بغيره ؟ والجواب أن العلل والأسباب التي تجمعت على الإنسان مثلاً على ما نجدها تقتضي أن يكون مستكملاً بالعمل بتكاليف مصلحة لباطنه مطهرة لسره من طريق العادة .

وإن كان المراد بتحصيله من غير واسطة التكليف تحصيله لهم من غير واسطة أصلاً وإفاضة جميع مراحل الكمال ومراتب السعادة لهم في أول وجودهم من غير تدريج بسلوك طريق فلازمه بطلان الحركات الوجودية وانتفاء المادة والقوة وجميع شؤون الإمكان والموجود المخلوق الذي هذا شأنه مجرد في بدء وجوده تام كامل سعيد في أصل نشأته ، وليس هو الإنسان المخلوق من الأرض الناقص أولاً المستكمل تدريجاً ففي الفرض خلف .

وأما الشبهة الثالثة : فقوله «هب إنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني بالسجود لآدم ؟» فجوابه ظاهر فإن هذا التكليف يتم بالإيتمار به صفة العبودية لله سبحانه ، ويظهر بالتمرد عنه صفة الاستكبار ففيه على أي حال تكميل من الله واستكمال من إبليس إما في جانب السعادة وإما في جانب الشقاوة ، وقد اختار الثاني .

على أن في تكليفه وتكليف الملائكة بالسجدة تعييناً للخط الذي خط لآدم فإن الصراط المستقيم الذي قدر لآدم وذريته أن يسلكوه لا يتم أمره إلا بمسدد معين يدعو الإنسان إلى هداه وهو الملائكة ، وعدو مضل يدعوه إلى الانحراف عنه والغواية فيه وهو إبليس وجنوده كما عرفت فيما تقدم من الكلام .

وأما الشبهة الرابعة : فقوله «لماذا لعنني وأوجب عقابي بعد المعصية ولا فائدة له فيه ؟» الخ . جوابه أن اللعن والعقاب أعني ما يشتملان عليه من الحقيقة من لوازم الاستكبار على الله الذي هو الأصل المولد لكل معصية ، وليس الفعل الإلهي مما يجر إليه نفعاً أو فائدة حتى يمتنع فيما لا نفع فيه يعود إليه كما تقدمت الإشارة إليه .

وليس قوله هذا إلا كقول من يقول فيمن استقى سماً وشربه فهلك به : لِمَ لم يجعله الله شفاء وليس له في إماتته به نفع وله فيه أعظم الضرر ؟ هلا جعله رزقاً طيباً للمسموم يرفع عطشه وينمو به بدنه ؟ فهذا كله من الجهل بمواقع العلل والأسباب التي أثبتها الله في عالم الصنع والإيجاد فكل حادث من حوادث الكون يرتبط إلى علل وعوامل خاصة من غير تخلف واختلاف قانوناً كلياً .

فالمعصية إنما تستتبع العقاب على النفس المتقذرة بها إلا أن تتطهر بشفاعة أو توبة أو حسنة تستدعي المغفرة ، وإبطال العقاب من غير وجود شيء

من أسبابه هدم لقانون العلية العام ، وفي انهدامه انهدام كل شيء .

وأما الشبهة الخامسة : أعني قوله «إنه لما فعل ذلك لم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم ؟» فقد ظهر جوابه مما تقدم فإن الهدى والحق العملي والطاعة وأمثالها إنما تتحقق مع تحقق الضلال والباطل والمعصية وأمثالها ، والدعوة إلى الحق إنما تتم إذا كان هناك دعوة إلى باطل ، والصراط المستقيم إنما يكون صراطاً لو كان هناك سبل غير مستقيمة تسلك بسالكها إلى غاية غير غايته .

فمن الضروري أن يكون هناك داع إلى الباطل يهدي إلى عذاب السعير ما دامت النشأة الإنسانية قائمة على ساقها ، والإنسانية محفوظة ببقائها النوعي بتعاقب أفرادها فوجود إبليس من خدم النوع الإنساني ، ولم يمكنه الله منهم ولا سلّطه عليهم إلا بمقدار الدعوة كما صرح[1] به القرآن الكريم وحكاه[2] عنه نفسه فيما يخاطب به الناس يوم القيامة .

وأما الشبهة السادسة : فأما قوله «لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلِمَ أمهلني ؟» فقد ظهر جوابه مما تقدم آنفاً .

وأما قوله : «ومعلوم أن العالم لو كان خالياً من الشر لكان ذلك خيراً» فقد عرفت أن معنى كون العالم خالياً من الشر مأموناً من الفساد كونه مجرداً غير مادي ، ولا معنى محصّل لعالم مادي يوجد فيه الفعل من غير قوة والخير من غير شر والنفع من غير ضر والثبات من غير تغير والطاعة من غير معصية والثواب من غير عقاب .

وأما ما ذكره من جوابه تعالى عن شبهات إبليس بقوله : «يا إبليس أنت ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض عليّ في شيء من أفعالي فإني أنا الله الذي لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل» فجواب يوافق ما في التنزيل الكريم ، قال تعالى : ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾[3] .

---

(١) قوله تعالى : ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ الحجر : ٤٢ وقوله : ﴿يدعوهم إلى عذاب السعير﴾ لقمان : ٢١ .

(٢) قوله ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم﴾ إبراهيم : ٢٢ .

(٣) الأنبياء : ٢٣ .

وظاهر المنقول من قوله تعالى أنه جواب إجمالي عن شبهاته لعنه الله لا جواب تفصيلي عن كل واحد واحد ، ومحصّله : أن هذه الشبهات جميعاً سؤال واعتراض عليه تعالى : ولا يتوجه إليه اعتراض لأنه الله لا إله إلا هو لا يسأل عما يفعل .

وظاهر قوله تعالى أن قوله «لا يسأل» متفرع على قوله : «فإني» الخ ، فمفاد الكلام أن الله تعالى لما كان بإنّيته الثابتة بذاته الغنية لذاته هو الإله المبدىء المعيد الذي يبتدىء منه كل شيء وينتهي إليه كل شيء فلا يتعلق في فعل يفعله بسبب فاعلي آخر دونه ، ولا يحكم عليه سبب غائي آخر يبعثه نحو الفعل بل هو الفاعل فوق كل فاعل ، والغاية وراء كل غاية فكل فاعل يفعل بقوة فيه وإن القوة لله جميعاً ، وكل غاية إنما تقصد وتطلب لكمال ما فيه وخير ما عنده وبيده الخير كله .

ويتفرع عليه أنه تعالى لا يسأل في فعله عن السبب فإن سبب الفعل إما فاعل وإما غاية وهو فاعل كل فاعل وغاية كل غاية ، وأما غيره تعالى فلما كان ما عنده من قوة الفعل موهوباً له من عند الله ، وما يكتسبه من جهة الخير والمصلحة بإفاضة منه تعالى بتسبيب الأسباب وتنظيم العوامل والشرائط فإنه مسؤول عن فعله لِمَ فعله ؟ وأكثر ما يسأل عنه إنما هو الغاية وجهة الخير والمصلحة ، وخاصة في الأفعال التي يجري فيه الحسن والقبح والمدح والذم من الأفعال الاجتماعية في ظرف الاجتماع فإنها المتكئة على مصالحه ، فهذا بيان تام يتوافق فيه البرهان والوحي .

وأما المتكلمون فإنهم بما لهم من الاختلاف العميق في مسألة : أن أفعال الله هل تعلل بالأغراض ؟ وما يرتبط بها من المسائل اختلفوا في تفسير أن الله لا يسأل عن فعله فالأشاعرة لتجويزهم الإرادة الجزافية واستناد الشرور والقبائح إليه تعالى ذكروا أن له أن يفعل ما يشاء من غير لزوم أن يشتمل فعله على غرض فتنطبق عليه مصلحة محسّنة وليس للعقل أن يحكم عليه كما يحكم على غيره بوجوب اشتمال فعله على غرض وهو ترتب مصلحة محسنة على الفعل .

والمعتزلة يحيلون الفعل غير المشتمل على غرض وغاية لاستلزامه اللغو والجزاف المنفي عنه تعالى فيفسرون عدم كونه تعالى مسؤولاً في فعله بأنه حكيم والحكيم هو الذي يعطي كل ذي حق حقه فلا يفعل قبيحاً ولا لغواً ولا جزافاً ،

والذي يسأل عن فعله هو من يمكن في حقه إتيان القبيح واللغو والجزاف فهو تعالى غير مسؤول عما يفعل وهم يسألون .

والبحث طويل الذيل وقد تعارك فيه ألوف الباحثين من الطائفتين ومن وافقهم من غيرهم قروناً متمادية ، ولا يسعنا تفصيل القول فيه على ما بنا من ضيق المجال غير أنّا نشير إلى حقيقة أخرى يسفر به الحجاب عن وجه الحق في المقام .

لا ريب أن لنا علوماً وتصديقات نركن إليها ، ولا ريب أنها على قسمين : القسم الأول : العلوم والتصديقات التي لا مساس لها طبعاً بأعمالنا وإنما هي علوم تصديقية تكشف عن الواقع وتطابق الخارج سواء كنا موجودين عاملين أعمالنا الحيوية الفردية أو الاجتماعية أم لا كقولنا : الأربعة زوج ، والواحد نصف الاثنين ، والعالم موجود ، وإن هناك أرضاً وشمساً وقمراً إلى غير ذلك ، وهي إما بديهية لا يدخلها شك ، وإما نظرية تنتهي إلى البديهيات وتتبين بها .

والقسم الثاني : العلوم العملية والتصديقات الوضعية الاعتبارية التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا ، والاستناد إليها في مستوى الاجتماع الانساني فنستند إليها في إرادتنا ونعلل بها أفعالنا الاختيارية ، وليست مما يطابق الخارج بالذات كالقسم الأول وإن كنا نوقعها على الخارج إيقاعاً بحسب الوضع والاعتبار لكن ذلك إنما هو بحسب الوضع لا بحسب الحقيقة والواقعية كالأحكام الدائرة في مجتمعاتنا من القوانين والسنن والشؤون الاعتبارية كالولاية والرئاسة والسلطنة والملك وغيرها فإن الرئاسة التي نعتبرها لزيد مثلاً في قولنا : « زيد رئيس » وصف اعتباري ، وليس في الخارج بحذائه شيء غير زيد الانسان وليس كوصف الطول أو السواد الذي نعتبرهما لزيد في قولنا : « زيد طويل القامة ، أسود البشرة» وإنما اعتبرنا معنى الرئاسة حيث كوّنا مجتمعاً من عدة أفراد لغرض من الأغراض الحيوية وسلمنا إدارة أمر هذا المجتمع إلى زيد ليضع كُلّاً موضعه الذي يليق به ثم يستعمله فيما يريد فوجدنا نسبة زيد إلى المجتمع نسبة الرأس إلى الجسد فوصفناه بأنه رأس لينحفظ بذلك المقام الذي نصبناه فيه وينتفع بآثاره وفوائده .

فالاعتقاد بأن زيداً رأس ورئيس إنما هو في الوهم لا يتعداه إلى الخارج غير أنّا نعتبره معنى خارجياً لمصلحة الاجتماع ، وعلى هذا القياس كل معنى دائر

في المجتمع الإنساني معتبر في الحياة البشرية متعلق بالأعمال الانسانية فإنها جميعاً مما وضعه الإنسان وقلبها في قالب الاعتبار مراعاة لمصلحة الحياة لا يتعدى وهمه .

فهذان قسمان من العلوم ، والفرق بين القسمين : أن القسم الأول مأخوذ من نفس الخارج يطابقه حقيقة ، وهو معنى كونه صدقاً ويطابقه الخارج وهو معنى كونه حقاً فالذي في الذهن هو بعينه الذي في الخارج وبالعكس : وأما القسم الثاني فإن موطنه هو الذهن من غير أن ينطبق على خارجه إلا أنّا لمصلحة من المصالح الحيوية نعتبره ونتوهمه خارجياً منطبقاً عليه دعوى وإن لم ينطبق حقيقته .

فكون زيد رئيساً لغرض الاجتماع ككونه أسداً بالتشبيه والاستعارة لغرض التخيل الشعري ، وتوصيفنا في مجتمعنا زيداً بأنه رأس في الخارج كتوصيف الشاعر زيداً بأنه أسد خارجي ، وعلى هذا القياس جميع المعاني الاعتبارية من تصور أو تصديق .

وهذه المعاني الاعتبارية وإن كانت من عمل الذهن من غير أن تكون مأخوذة من الخارج فتعتمد عليه بالانطباق إلا أنها معتمدة على الخارج من جهة أخرى وذلك أن نقص الإنسان مثلاً وحاجته إلى كماله الوجودي ونيله غاية النوع الإنساني هو الذي اضطره إلى اعتباره هذه المعاني تصوراً وتصديقاً فإبقاء الوجود والمقاصد الحقيقية المادية أو الروحية التي يقصدها الإنسان ويبتغيها في حياته هي التي توجب له أن يعتبر هذه المعاني ثم يبني عليها أعماله فيحرز بها لنفسه ما يريده من السعادة .

ولذلك تختلف هذه الأحكام بحسب اختلاف المقاصد الاجتماعية فهناك أعمال وأمور كثيرة تستحسنها المجتمعات القطبية مثلاً وهي بعينها مستقبحة في المجتمعات الاستوائية ، وكذلك الاختلافات الموجودة بين الشرقيين والغربيين وبين الحاضرين والبادين ، وربما يحسن عند العامة من أهل مجتمع واحد ما يقبح عند الخاصة ، وكذلك اختلاف النظر بين الغني والفقير ، وبين المولى والعبد ، وبين الرئيس والمرؤوس ، وبين الكبير والصغير ، وبين الرجل والمرأة .

نعم هناك أمور اعتبارية وأحكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات وهي

المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه ، وحسن العدل ، وقبح الظلم ، فقد تحصَّل أن للقسم الثاني من علومنا أيضاً اعتماداً على الخارج وإن كان غير منطبق عليه مستقيماً انطباق القسم الأول .

إذا عرفت ذلك علمت أن علومنا وأحكامنا كائنة ما كانت معتمدة على فعله تعالى فإن الخارج الذي نماسّه فننتزع ونأخذ منه أو نبني عليه علومنا هو عالم الصنع والإيجاد وهو فعله ، وعلى هذا فيعود معنى قولنا مثلاً : «الواحد نصف الاثنين بالضرورة» إلى أن الله سبحانه يفعل دائماً الواحد والاثنين على هذه النسبة الضرورية ، وعلى هذا القياس ، ومعنى قولنا : « زيد رئيس يجب احترامه » أن الله سبحانه أوجد الإنسان إيجاداً بعثه إلى هذه الدعوى والمزعمة ثم إلى العمل على طبقه ، وعلى هذا القياس كل ذلك على ما يليق بساحة قدسه عز شأنه .

وإذا علمت هذا دريت أن جميع ما بأيدينا من الأحكام العقلية سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة والإمكان ، والعقل العملي الحاكم بالحسن والقبح المعتمد على المصالح والمفاسد مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه .

فمن عظيم الجرم أن نحكِّم العقل عليه تعالى فنقيِّد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحده بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد ، أو أن نقنن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا وأنه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يرام قوم فإن في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديته والحد مساوق للمعلولية فإن الحد غير المحدود والشيء لا يحد نفسه بالضرورة ، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً مستقبلاً تحكم عليه القوانين والسنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهمية كما عرفت في الإنسان فافهم ذلك .

ومن عظيم الجرم أيضاً أن نعزل العقل عن تشخيص أفعاله تعالى في مرحلتي التكوين والتشريع أعني أحكام العقل النظرية والعملية .

أما في مرحلة النظر فكأن نستخرج القوانين الكلية النظرية من مشاهدة أفعاله ، ونسلك بها إلى إثبات وجوده حتى إذا فرغنا من ذلك رجعنا فأبطلنا أحكام العقل الضرورية معتلاً بأن العقل أهون من أن يحيط بساحته أو ينال كنه

ذاته ودرجات صفاته ، وأنه فاعل لا بذاته بل بإرادة فعلية ، والفعل والترك بالنسبة إليه على السوية وأنه لا غرض له في فعله ولا غاية ، وأن الخير والشر يستندان إليه جميعاً ، ولو أبطلنا الأحكام العقلية في تشخيص خصوصيات أفعاله وسننه في خلقه فقد أبطلناها في الكشف عن أصل وجوده ، وأشكل من ذلك أنّا نفينا بذلك مطابقة هذه الأحكام والقوانين المأخوذة من الخارج للمأخوذ منه ، والمنتزعة للمنتزع منه وهو عين السفسطة التي فيها بطلان العلم والخروج عن الفطرة الإنسانية إذ لو خالف شيء من أفعاله تعالى أو نعوته هذه الأحكام العقلية كان في ذلك عدم انطباق للحكم العقلي على الخارج المنتزع عنه ـ وهو فعله ـ ولو جاز الشك في صحة شيء من هذه الأحكام التي نجدها ضرورية كان الجميع مما يجوز فيه ذلك فينتفي العلم ، وهو السفسطة .

وأما في مرحلة العمل فليتذكر أن هذه الأحكام العملية والأمور الاعتبارية دعاوٍ اعتقادية ومخترعات ذهنية وضعها الإنسان ليتوسل بها إلى مقاصده الكمالية وسعادة الحياة فما كان من الأعمال مطابقاً لسعادة الحياة وصفها بالحسن ثم أمر بها وندب إليها ، وما كان منها على خلاف ذلك وصفها بالقبح والمساءة ثم نهى عنها وحذر منها ـ وحسن الفعل وقبحه موافقه لغرض الحياة وعدمها ـ والغايات التي تضطر الإنسان إلى جعل هذه الأوامر والنواهي وتقنين هذه الأحكام واعتبار الحسن والقبح في الأفعال هي المصالح المقتضية للجعل ففرض حكم تشريعي ولا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه كيفما فرَض فرْض متطارد الأطراف لا محصّل له .

والذي شرَّعه الله سبحانه من الأحكام والشرائع متحد سنخاً مع ما نشرِّعه فيما بيننا أنفسنا من الأحكام فوجوبه وحرمته وأمره ونهيه ووعده ووعيده مثلاً من سنخ ما عندنا من الوجوب والحرمة والأمر والنهي والوعد والوعيد لا شك في ذلك ، وهي معانٍ اعتبارية وعناوين ادعائية غير أن ساحته تعالى منزهة من أن تقوم به الدعوى التي هي من خطاء الذهن فهذه الدعاوي منه تعالى قائمة بظرف الاجتماع كالترجي والتمني منه تعالى القائمين بمورد المخاطبة لكن الأحكام المشرعة منه تعالى كالأحكام المشرّعة منا متعلقة بالإنسان الاجتماعي السالك بها من النقص إلى الكمال ، والمتوسل بتطبيق العمل بها إلى سعادة الحياة الإنسانية فثبت أن لفعله تعالى التشريعي مصلحة وغرضاً تشريعياً ، ولما أمر به أو نهى عنه

حسناً وقبحاً ثابتين بثبوت المصالح والمفاسد .

فقول القائل : إن أفعاله التشريعية لا تعلل بالأغراض كما لو قال قائل : إن ما مهّده من الطريق لا غاية له ، ومن الضروري أن الطريق إنما يكون طريقاً بغايته ، والوسط إنما يكون وسطاً بطرفه ، وقول القائل : إنما الحسن ما أمر به الله والقبيح ما نهى عنه فلو أمر بما هو قبيح عقلاً ضرورياً كالظلم كان حسناً ، ولو نهى عن حسن بالضرورة العقلية كالعدل كان قبيحاً كما لو قال قائل : أن الله لو سلك بالإنسان نحو الهلاك والفناء كان في حياته السعيدة ، ولو منعه عن سعادته الخالدة الحقيقية عادت السعادة شقاوة .

فالحق الذي لا محيص عنه في المرحلتين : أن العقل النظري مصيب فيما يشخصه ويقضي به من المعارف الحقيقية المتعلقة به تعالى فإنّا إنما نثبت له تعالى ما نجده عندنا من صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة ، واستناد الموجودات إليه وسائر الصفات الفعلية العليا كالرحمة والمغفرة والرزق والانعام والهداية وغير ذلك على ما يهدي إليه البرهان .

غير أن الذي نجده من الصفات الكمالية لا يخلو عن محدودية وهو تعالى أعظم من أن يحيط به حد ، والمفاهيم لا تخلو عنه لأن كل مفهوم مسلوب عن غيره منعزل عما سواه ، وهذا لا يلائم الإطلاق الذاتي فتوسل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزيهاً، وهو أنه تعالى أكبر من أن يوصف بوصف ، وأعظم من أن يحيط به تقييد وتحديد فمجموع التشبيه والتنزيه يقرّبنا إلى حقيقة الأمر ، وقد تقدم في ذيله قوله تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾[١] ، من غرر خطب أمير المؤمنين علي عليه السلام ما يبين هذه المسألة بأوفى بيان ويبرهن عليها بأسطع برهان فراجعه إن شئت . هذا كله في العقل النظري .

وأما العقل العملي فقد عرفت أن أحكام هذا العقل جارية في أفعاله تعالى التشريعية غير أنه تعالى إنما شرّع ما شرّع واعتبر ما اعتبر لا لحاجة منه إليه بل ليتفضل به على الانسان مثلاً وهو ذو الفضل العظيم فيرتفع به حاجة الانسان فله سبحانه في تشريعه غرض لكنه قائم بالإنسان الذي قامت به الحاجة لا به

---

(١) المائدة : ٧٣ .

تعالى ، ولتشريعاته مصالح مقتضية لكن المنتفع بها هو الإنسان دونه كما تقدم .

وإذا كان كذلك كان للعقل أن يبحث في أطراف ما شرعه من الأحكام ويطلب الحصول على الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فيها لكن لا لأن يحكم عليه فيأمره وينهاه ويوجب ويحرم عليه كما يفعل ذلك بالإنسان إذ لا حاجة له تعالى إلى كمال مرجو حتى يتوجه إليه حكم موصل إليه بخلاف الانسان بل لأنه تعالى شرّع الشرائع وسن السنن ثم عاملنا معاملة العزيز المقتدر الذي نقوم له بالعبودية وترجع إليه حياتنا ومماتنا ورزقنا وتدبير أمورنا ودساتير أعمالنا وحساب أفعالنا والجزاء على حسناتنا وسيئاتنا فلا يوجه إلينا حكماً إلا بحجة ، ولا يقبل منا معذرة إلا بحجة ، ولا يجزينا جزاء إلا بحجة كما قال : ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾[١] ، وقال : ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾[٢] ، إلى غير ذلك من احتجاجاته يوم القيامة على الإنس والجن . ولازم ذلك أن يجري في أفعاله تعالى في نظر العقل العملي ما يجري في أفعال غيره بحسب السنن التي سنها .

وعلى ذلك جرى كلامه سبحانه قال : ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً﴾[٣] ، وقال : ﴿إن الله لا يخلف الميعاد﴾[٤] ، وقال : ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾[٥] ، وفي هذا المعنى الآيات الكثيرة التي نفى فيها عن نفسه الرذائل الاجتماعية .

وفي ما تقدم من معنى جريان حكم العقل النظري والعملي في ناحيته تعالى آيات كثيرة ففي القسم الأول كقوله تعالى : ﴿الحق من ربك فلا تكن من الممترين﴾[٦] ، ولم يقل : الحق مع ربك لأن القضايا الحقة والأحكام الواقعية مأخوذة من فعله لا متبوعة له في عمله حتى يتأيد بها مثلنا ، وقوله : ﴿والله يحكم لا معقّب لحكمه﴾[٧] ، فله الحكم المطلق من غير أن يمنعه مانع عقلي أو غيره فإن الموانع والمعقبات إنما تتحقق بفعله وهي متأخرة عنه لا حاكمة أو مؤثرة فيه ، وقوله : ﴿وهو الواحد القهار﴾[٨] ، وقوله : ﴿والله غالب على

---

(١) النساء : ١٦٥ .
(٢) الانفال : ٤٢ .
(٣) يونس : ٤٤ .
(٤) آل عمران : ٩ .
(٥) الدخان : ٣٨ .
(٦) آل عمران : ٦٠ .
(٧) الرعد : ٤١ .
(٨) الرعد : ١٦ .

أمره﴾[١] ، وقوله : ﴿إن الله بالغ أمره﴾[٢] ، فهو القاهر الغالب البالغ الذي لا يقهره شيء ولا يُغلب عن شيء ولا يحول بينه وبين أمره حائل يزاحمه ، وقوله : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[٣] ، إلى غير ذلك من الآيات المطلقة التي ليس دونها مقيد .

نعم يجري في أفعاله الحكم العقلي لتشخيص الخصوصيات وكشف المجهولات لا لأن يكون متبوعاً بل لأنه تابع لازم مأخوذ من سنته في فعله الذي هو نفس الواقع الخارج ، ويدل على ذلك جميع الآيات التي تحيل الناس إلى التعقل والتذكر والتفكر والتدبر ونحوها فلولا أنها حجة فيما أفادته لم يكن لذلك وجه .

وفي القسم الثاني : نحو قوله : ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾[٤] ، يدل على أن في العمل بالأحكام مصلحة الحياة السعيدة ، وقوله : ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[٥] ، وظاهره أن ما هو فحشاء في نفسه لا يأمر به الله لا أن الله لو أمر بها لم تكن فحشاء ، وقوله : ﴿لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾[٦] ، وآيات كثيرة أخرى تعلل الأحكام المجعولة بمصالح موجودة فيها كالصلاة والصوم والصدقات والجهاد وغير ذلك لا حاجة إلى نقلها .

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الملائكة كانوا يحسبون أن إبليس منهم وكان في علم الله أنه ليس منهم فاستخرج الله ما في نفسه بالحمية فقال : ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ .

وفي الدر المنثور أخرج أبو نعيم في الحلية والديلمي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس ، قال الله تعالى له : اسجد لآدم ، فقال : أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . قال جعفر : فمن قاس أمر الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنه اتبعه بالقياس .

---

(١) يوسف : ٢١ .
(٢) الطلاق : ٣ .
(٣) الأعراف : ٥٤ .
(٤) الأنفال : ٢٤ .
(٥) الأعراف : ٢٨ .
(٦) لقمان : ١٣ .

وفي الكافي بإسناده عن عيسى بن عبد الله القرشي قال : دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له : يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس . قال : نعم ، أنا أقيس . قال : لا تقس فإن أول من قاس إبليس حين قال : خلقتني من نار وخلقته من طين .

وفي العيون عن أمير المؤمنين عليه السلام : إن إبليس أول من كفر وأنشأ الكفر .

أقول : ورواه العياشي عن الصادق عليه السلام .

وفي الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ، أن أول معصية ظهرت الأنانية من إبليس .

أقول : وقد تقدم بيانه

وفي تفسير القمي عن الصادق عليه السلام : الاستكبار هو أول معصية عُصي الله بها .

أقول : قد ظهر مما تقدم من البيان أن مرجعه إلى الأنانية كما في الحديث المتقدم .

وفي النهج من خطبة له عليه السلام في صفة خلق آدم : واستأدى الله سبحانه الملائكة وديعته لهم ، وعهد وصيته إليهم في الإذعان بالسجود له والخشوع لتكرمه فقال سبحانه : اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس وجنوده اعترتهم الحمية ، وغلبت عليهم الشقوة . الخطبة .

أقول : وفيها تعميم الأمر بالسجدة لجنود إبليس كما يعمّ نفسه ، وفيه تأييد ما تقدم أن آدم إنما جعل مثالاً يمثل به الإنسانية من غير خصوصية في شخصه ، وأن مرجع القصة إلى التكوين .

وفي المجمع عن الباقر عليه السلام في معنى قوله : ﴿ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ الآية ﴿من بين أيديهم﴾ أهوّن عليهم الآخرة ﴿ومن خلفهم﴾ آمرهم بجمع الأموال ومنعها عن الحقوق لتبقى لورثتهم ﴿وعن أيمانهم﴾ أفسد عليهم أمر دينهم بتزيين الضلالة وتحسين الشبهة : ﴿وعن شمائلهم﴾ بتحبيب اللذة وتغليب الشهوات على قلوبهم .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام : والذي بعث محمداً للعفاريت

والأبالسة على المؤمن أكثر من الزنابير على اللحم .

وفي المعاني عن الرضا عليه السلام : إنه سمي إبليس لأنه أُبلِس من رحمة الله .

وفي تفسير القمي حدثني أبو رفعة قال : سئل الصادق عليه السلام عن جنة آدم من جنان الدنيا كانت أم من جنان الآخرة ؟ فقال : كانت من جنان الدنيا تطلع فيها الشمس والقمر ، ولو كانت من جنان الآخرة ما خرج منها أبداً .

قال : فلما أسكنه الله تعالى الجنة وأباحها له إلا الشجرة لأنه خلق خلقة لا تبقى إلا بالأمر والنهي والغذاء واللباس والاكتنان والنكاح ، ولا يدرك ما ينفعه مما يضره إلا بالتوفيق فجاءه إبليس فقال له: إنكما إن أكلتما من هذه الشجرة التي نهاكما الله عنها صرتما ملكين وبقيتما في الجنة أبداً ، وإن لم تأكلا منها أخرجكما الله من الجنة ، وحلف لهما أنه لهما ناصح كما قال الله عز وجل حكاية عنه : ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ، وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين﴾ فقبل آدم قوله فأكلا من الشجرة فكان كما حكى الله : ﴿فبدت لهما سوآتهما﴾ وسقط عنهما ما ألبسهما الله تعالى من لباس الجنة ، وأقبلا يستتران من ورق الجنة ، وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين فقالا كما حكى الله عنهما : ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ فقال الله لهما : ﴿اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ قال : إلى يوم القيامة .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما خرج آدم من الجنة نزل عليه جبرئيل فقال : يا آدم أليس خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجد لك ملائكته ، وزوجك حواء أمته ، وأسكنك الجنة وأباحها لك ونهاك مشافهة أن تأكل من هذه الشجرة فأكلت منها وعصيت الله ؟ فقال آدم : يا جبرئيل إن إبليس حلف لي بالله إنه لي ناصح فما ظننت أن أحداً من خلق الله يحلف بالله كاذباً .

أقول : وقد تقدمت عدة من روايات القصة في سورة البقرة وسيأتي إن شاء الله بعضها في مواضع أُخر مناسبة لها .

وفي تفسير القمي عن الصادق عليه السلام في حديث : فقال إبليس : يا رب

فكيف وأنت العدل الذي لا يجوز فثواب عملي بطل ؟ قال : لا ، ولكن سلني من أمر الدنيا ما شئت ثواباً لعملك أعطك . فأول من سأل : البقاء إلى يوم الدين فقال الله : وقد أعطيتك . قال : سلطني على ولد آدم . قال : سلطتك . قال : أجرني فيهم مجرى الدم في العروق . قال : قد أجريتك . قال : لا يولد لهم ولدٌ إلا وُلِد لي إثنان وأراهم ولا يروني وأتصور لهم في كل صورة شئت . فقال : قد أعطيتك . قال : يا ربِّ زدني . قال : قد جعلت لك ولذريتك صدورهم أوطاناً . قال : ربِّ حسبي .

قال إبليس عند ذلك : فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين .

أقول : تقدم ما يتضح به معنى الحديث ، وقوله : «أتصور لهم في كل صورة شئت» لا يدل على أزيد من أن له أن يتصرف في حاسة الإنسان بظهوره في أي صورة شاء عليها ، وأما تغيّر ذاته في نفسه كيفما شاء وأراد فلا .

والذي ذكره بعضهم : أن أهل العلم أجمعوا على أن إبليس وذريته من الجن وأن الجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة حتى الكلب والخنزير ، وأن الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة إلا الكلب والخنزير ـ وكأنهم يريدون بذلك تغيُّرهم في ذواتهم ـ لا دليل عليه من نقل ثابت أو عقل ، وأما ما ادُّعي من الإجماع ومآله إلى الاتفاق في الفهم فلا حجّية لمحصله فضلاً عن منقوله ، والمأخذ في ذلك من الكتاب والسنة ما عرفت .

وكذا حديث ذريته وكثرتهم لا يتحصل منه إلا أن لها كثرة في العدد تنشعب من إبليس نفسه ، وأما كيف ذلك ؟ وهل هو بطريق التناسل المعهود بيننا أو بنحو البيض والإفراخ أو بنحو آخر لا سبيل لنا إلى فهمه ؟ فمما هو مجهول لنا .

نعم هناك روايات معدودة تذكر أنه ينكح نفسه ويبيض ويفرخ أو أن له في فخذيه عضوا التناسل الموجودان في الذكر والأنثى فينكح بهما نفسه ويولد له كل يوم عشرة وأما ولده فكلهم ذكران لا توالد بينهم أو توالدهم بالازدواج نظير الحيوان فكل ذلك مما لا دليل عليه إلا بعض الآحاد من الأخبار وهي ضعاف ومراسيل ومقاطيع وموقوفات لا يعول عليها وخاصة في أمثال هذه المسائل مما لا اعتماد فيها إلا على آية محكمة أو حديث متواتر أو محفوف بقرينة قطعية ،

وليست ظاهرة الانطباق على القرآن الكريم حتى تصحح بذلك .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قلب إلا وله أذنان على إحداهما ملك مرشد ، وعلى الأخرى شيطان مفتن هذا يأمره ، وهذا يزجره ، الشيطان يأمره بالمعاصي ، والملك يزجره عنها ، وذلك قول الله عز وجل : ﴿عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ .

وفي البحار : الشهاب : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم .

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود : إن النبي ﷺ قال : ما من أحد إلا وقد وكّل به قرينه من الجن . قالوا : وإياك يا رسول الله ؟ قال : وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير .

أقول : وقوله : «فأسلم» أخذه بعضهم بضم الميم وبعضهم بالفتح .

وفي تفسير العياشي عن جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إبليس أكان من الملائكة أو كان يلي شيئاً من أمر السماء ؟ فقال : لم يكن من الملائكة وكانت الملائكة ترى أنه منها ، وكان الله يعلم أنه ليس منها ، ولم يكن يلي شيئاً من أمر السماء ولا كرامة .

فأتيت الطيار فأخبرته بما سمعت فأنكر وقال : كيف لا يكون من الملائكة ؟ والله يقول للملائكة : ﴿اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس﴾ فدخل عليه الطيار فسأله وأنا عنده فقال له قول الله عز وجل : ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ في غير مكان في مخاطبة المؤمنين أيدخل في هذه المنافقون ؟ قال : نعم يدخل في هذه المنافقون والضلال وكل من أقر بالدعوة الظاهرة .

أقول : وفي الحديث رد ما روي أنه كان من الملائكة وأنه كان خازناً في السماء الخامسة أو خازن الجنة .

واعلم أن الأخبار الواردة من طرق الشيعة وأهل السنة في أنحاء تصرفاته أكثر من أن تحصى ، وهي على قسمين : أحدهما : ما يذكر تصرفاً منه من غير تفسير ، والثاني : ما يذكره مع تفسير ما .

فمن القسم الأول : ما في الكافي عن علي عليه السلام : لا تؤوا منديل اللحم في البيت فإنه مربض الشيطان ، ولا تؤوا التراب خلف الباب فإنه مأوى الشيطان .

وفيه عن الصادق عليه السلام : إن على ذروة كل جسر شيطاناً فإذا انتهيت إليه فقل : بسم الله يرحل عنك .

وفيه عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيت الشيطان في بيوتكم بيت العنكبوت .

وفيه عن أحدهما عليهما السلام قال : لا تشرب وأنت قائم ، ولا تبل في ماء نقيع ، ولا تطف بقبر ، ولا تخل في بيت وحدك ، ولا تمش بنعل واحدة ، فإن الشيطان أسرع ما يكون إلى العبد إذا كان على بعض هذه الأحوال .

وفيه عن الصادق عليه السلام : إذا ذكر اسم الله تنحى الشيطان ، وإن فعل ولم يسم أدخل ذكره وكان العمل منهما جميعاً والنطفة واحدة .

وفي تفسير القمي عنه عليه السلام : ما كان من مال حرام فهو شرك الشيطان .

وفي الحديث : من نام سكران بات عروساً للشيطان .

أقول : ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾[1] .

ومن القسم الثاني ما في الكافي عن الباقر عليه السلام : إن هذا الغضب جمرة من الشيطان توقد في قلب ابن آدم .

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فضيِّقوا مجاريه بالجوع .

وفي المحاسن عن الرضا عن آبائه عن علي عليه السلام في حديث : فأما كحله فالنوم وأما سفوفه فالغضب ، وأما لعوقه فالكذب .

وفي الحديث : أن موسى عليه السلام رآه وعليه برنس فسأله عن برنسه فقال : به اصطاد قلوب بني آدم .

---

(١) المائدة : ٩٠ .

وفي مجالس ابن الشيخ عن الرضا عن آبائه عليهم السلام : أن إبليس كان يأتي الأنبياء من لدن آدم إلى أن بعث الله المسيح يتحدث عندهم ويسألهم ، ولم يكن بأحد منهم أشد أنساً منه بيحيى بن زكريا فقال له يحيى : يا أبا مرة إن لي إليك حاجة فقال : أنت أعظم قدراً من أن أردّك بمسألة فاسألني ما شئت فإني غير مخالفك في أمر تريده ، فقال يحيى : يا أبا مرة أحب أن تعرض عليَّ مصائدك وفخوفك التي تصطاد بها بني آدم ؛ فقال له إبليس : حباً وكرامة وواعده لغد .

فلما اصبح يحيى قعد في بيته ينتظر الوعد ، وأغلق عليه الباب إغلاقاً ، فما شعر حتى ساواه من خوخة كانت في بيته فإذا وجهه صورة وجه القرد ، وجسده على صورة الخنزير ، وإذا عيناه مشقوقتان طولاً ، وإذا أسنانه وفمه مشقوقان طولاً عظماً واحداً بلا ذقن ولا لحية ، وله أربعة أيدٍ يدان في صدره ويدان في منكبه ، وإذا عراقيبه قوادمه وأصابعه خلفه وعليه قباء وقد شد وسطه بمنطقة فيها خيوط معلقة بين أحمر وأصفر وأخضر وجميع الألوان ، وإذا بيده جرس عظيم وعلى رأسه بيضة ، وإذا في البيضة حديدة معلقة شبيهة بالكلّاب .

فلما تأمله يحيى قال : ما هذه المنطقة التي في وسطك ؟ فقال : هذه المجوسية أنا الذي سننتها وزينتها لهم . فقال له : ما هذه الخطوط الألوان ؟ فقال : هذه جميع أصناع النساء لا تزال المرأة تصنع الصنيع حتى يقع مع لونها فأفتن الناس بها فقال له : فما هذا الجرس الذي بيدك ؟ قال : هذا مجمع كل لذة من طنبور وبربط ومعزفة وطبل وناي وصرناي ، وإن القوم ليجلسون على شرابهم فلا يستلذونه فأحرك الجرس فيما بينهم فإذا سمعوه استخف بهم الطرب فمن بين من يرقص ، ومن بين من يفرقع أصابعه ، ومن بين من يشق ثيابه .

فقال له : وأيّ الأشياء أقر لعينك ؟ قال : النساء ، هن فخوخي ومصائدي فإذا اجتمعت إلى دعوات الصالحين ولعناتهم صرت إلى النساء فطابت نفسي بهن فقال : له يحيى : فما هذه البيضة على رأسك ؟ قال : بها أتوقى دعوة المؤمنين . قال : فما هذه الحديدة التي أرى فيها ؟ قال : بهذه أقلّب قلوب الصالحين . قال يحيى : فهل ظفرت بي ساعة قط ؟ قال : لا ، ولكن فيك خصلة تعجبني . قال يحيى : فما هي ؟ قال : أنت رجل أكول فإذا أفطرت أكلت وبشمت فيمنعك ذلك من بعض صلاتك وقيامك بالليل . قال يحيى :

فإني أُعطي الله عهداً أن لا أشبع من الطعام حتى ألقاه . قال له إبليس : وأنا أعطي الله عهداً أن لا أنصح مسلماً حتى ألقاه ، ثم خرج فما عاد إليه بعد ذلك .

أقول : والحديث مروي من طرق أهل السنة بوجه أبسط من ذلك : وقد روي له مجالس ومحاورات ومشافهات مع آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم وعليهم ، وهناك ـ كما مرت الإشارة إليه ـ روايات لا تحصى كثرة في أنحاء تسويلاته وأنواع تزييناته عند أنواع المعاصي والذنوب رواها الفريقان ، والجميع تشهد أوضح شهادة على أنها تشكلات مثالية على حسب ما يلائم نوع المعصية من الشكل والكيفية ويناسبها نظير ما تتمثل الحوادث في الرؤيا على حسب المناسبات المألوفة والاعتقادات المعتادة .

ومن التأمل في هذا القسم الثاني يظهر أن الكيفيات والخصوصيات الواردة في القسم الأول المذكور من الأخبار إنما هي أنواع نسب بين هذا الموجود أعني إبليس وبين الأشياء تدعو إلى وساوس وخطرات تناسبها .

فالجميع من التجسمات المثالية التي تناسبها الأعمال أو الأشياء غير التجسم المادي الذي ربما مال إليه الحشوية وبعض أهل الحديث حتى تكون المجوسية مثلاً اعتقاداً عند الإنسان وهي بعينها منطقة من أديم عند إبليس يشد بها وسطه ، أو أن يصير إبليس تارة آدمياً له حقيقة الإنسان وقواه وأعماله وتارة شيئاً من الحيوان الأعجم له حقيقة نوعية وتارة جماداً ليس بذي حياة وشعور ، أو أن هذه النوعيات جميعاً هي أشكال وصور عارضة على مادة إبليس فالروايات أجنبية عن الدلالة على أمثال هذه المحتملات .

وإنما هي روايات جمة لا ريب في صدور مجموعها من حيث المجموع وتأييد القرآن لها كذلك وهي تدل على أن لإبليس أن يظهر لحواسنا بمختلف الصور هذا من حيث المجموع وأما كل واحد واحد فما صح منها سنداً ـ وليس الجميع على هذه الصفة ـ فهو من الآحاد التي لا يعول عليها في أمثال هذه المسائل الأصلية نعم ربما أمكن استفادة حكم فرعي منها من استحباب أو كراهة على ما هو شأن الفقيه .

* * *

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِنْ آيَاتِ ٱللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (٢٦) يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٧) وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَٱللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا ٱلشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ ٱللهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ (٣٠) يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٣) وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (٣٤) يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ ٱتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

يَحْزَنُونَ (٣٥) وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِـآيَاتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٦) .

(بيـــان)

التدبر في هذه الخطابات وما تقدم عليها من قصة السجدة والجنة ثم عرض ذلك جميعاً على ما ورد من القصة والمخاطبة في غير هذه السورة وخاصة سورة طه المكية التي هي كإجمال هذه السورة المفصلة وسورة البقرة المدنية يهدينا إلى أن هذه الخطابات العامة المصدرة بقوله : يا بني آدم ، يا بني آدم هي تعميم الخطابات الخاصة التي وجهت إلى آدم كما أن القصة عممت نحواً من التعميم في هذه السورة ، وقد أشرنا إليه فيما تقدم .

وهذه الخطابات الأربعة المصدرة بقوله : يا بني آدم ثلاثة منها راجعة إلى التحذير من فتنة الشيطان وإلى الأكل والشرب واللباس تعميم ما في قوله تعالى في سورة طه : ﴿يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾[1] الآيات ، والرابعة تعميم قوله فيها : ﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾ الخ[2] .

ويعلم من انتزاع هذه الخطابات من قصته وتعميمها بعد التخصيص ثم تفريع أحكام أخرى عليها ذيلت بها الخطابات المذكورة أن هذه الأحكام المشرعة المذكورة هيهنا على الإجمال أحكام مشرّعة في جميع الشرائع الإلهية من غير استثناء كما يعلم أن ما قدر للإنسان من سعادة وشقاوة وسائر المقدرات الإنسانية كالأحكام العامة جميعها تنتهي إلى تلك القصة فهي الأصل تفرعت عليه هذه الفروع ، والفهرس الذي يشير إلى التفاصيل .

قوله تعالى : ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً﴾ اللباس كل ما يصلح للبس وستر البدن وغيره ، وأصله مصدر يقال : لبس يلبس لبساً ـ بالكسر والفتح ـ ولباساً ، والريش ما فيه الجمال مأخوذ من ريش الطائر لما فيه من أنواع الجمال والزينة ، وربما يطلق على أثاث البيت ومتاعه .

---

(١) طه : ١١٩ .　　(٢) طه : ١٢٣ .

وكأن المراد من إنزال اللباس والريش عليهم خلقه لهم كما في قوله تعالى : ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع﴾[١] ، وقوله : ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾[٢] ، وقد قال تعالى : ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾[٣] فقد أنزل الله اللباس والريش بالخلق من غيب ما عنده إلى عالم الشهادة وهو الخلق .

واللباس هو الذي يعمله الإنسان صالحاً لأن يستعمله بالفعل دون المواد الأصلية من قطن أو صوف أو حرير أو غير ذلك مما يأخذه الإنسان فيضيف إليه أعمالاً صناعية من تصفية وغزل ونسج وقطع وخياطة فيصير لباساً صالحاً للبس فعد اللباس والريش من خلق الله وهما من عمل الإنسان نظير ما في قوله تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[٤] ، من النسبة .

ولا فرق من جهة النظر في التكوين بين نسبة ما عمله الإنسان إلى الله سبحانه وما عمله منته إلى أسباب جمة أحدها الإنسان ، ونسبة سائر ما عملته الطبائع ولها أسباب كثيرة أحدها الفاعل كنبات الأرض وصفرة الذهب وحلاوة العسل فإن جميع الأسباب بجميع ما فيها من القدرة منتهية إليه سبحانه وهو محيط بها .

وليست الخلقة منتسبة إلى الأشياء على وتيرة واحدة وإن كانت جميع مواردها متفقة في معنى الانتهاء إليه إلا ما فيه معنى النقص والقبح والشناعة من المعاصي ونحوها فحقيقتها فقدان الخلقة الحسنة أو مخالفة الأمر الإلهي ، وليست بمخلوقة له وإنما هي أوصاف نقص في أعمال الإنسان مثلاً في باطنه أو ظاهره ، وقد تكررت الإشارة إلى هذه الحقيقة فيما مر من أجزاء هذا الكتاب .

وتوصيف اللباس بقوله : ﴿يواري سوآتكم﴾ للدلالة على أن المراد باللباس ما ترفع به حاجة الإنسان التي اضطرته إلى اتخاذ اللباس وهي موارة سوآته التي يسوؤه انكشافها وأما الريش فإنما يتخذه لجمال زائد على أصل الحاجة .

وفي الآية امتنان بهداية الإنسان إلى اللباس والريش وفيها ـ كما قيل ـ دلالة

---

(١) الحديد : ٢٥ .
(٢) الزمر : ٦ .
(٣) الحجر : ٢١ .
(٤) الصافات : ٩٦ .

على إباحة لباس الزينة .

قوله تعالى : ﴿ولباس التقوى ذلك خير﴾ إلى آخر الآية . انتقل سبحانه من ذكر لباس الظاهر الذي يواري سوآت الإنسان فيتقي به أن يظهر منه ما يسوؤه ظهوره ، إلى لباس الباطن الذي يواري السوآت الباطنية التي يسوء الإنسان ظهورها وهي رذائل المعاصي من الشرك وغيره ، وهذا اللباس هو التقوى الذي أمر الله به .

وذلك أن الذي يصيب الإنسان من ألم المساءة وذلة الهوان من ظهور سوآته روحي من سنخ واحد في السوءتين إلا أن ألم ظهور السوآت الباطنية أشد وأمر وأبقى فالمحاسب هو الله ، والتبعة شقوة لازمة ، ونار تطلع على الأفئدة ، ولذلك كان لباس التقوى خيراً من لباس الظاهر .

وللإشارة إلى هذا المعنى وتتميم الفائدة عقّب الكلام بقوله : ﴿ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ فاللباس الذي اهتدى إليه الإنسان ليرفع به حاجته إلى مواراة سوآته التي يسوؤه ظهورها آية إلهية إن تأمله الإنسان وتبصر به تذكر أن له سوآت باطنية تسوؤه إن ظهرت وهي رذائل النفس ، وسترها عليه أوجب وألزم من ستر السوآت الظاهرية بلباس الظاهر واللباس الذي يسترها ويرفع حاجة الإنسان الضرورية هو لباس التقوى الذي أمر الله به وبيّنه بلسان أنبيائه .

وفي تفسير لباس التقوى أقوال أُخر مأثورة عن المفسرين ، فقيل : هو الإيمان والعمل الصالح ، وقيل : هو حسن السمت الظاهر ، وقيل : هو الحياء ، وقيل : هو لباس النسك والتواضع كلبس الصوف والخشن ، وقيل : هو الإسلام ، وقيل : هو لباس الحرب ، وقيل : هو ما يستر العورة ، وقيل : هو خشية الله ، وقيل : هو ما يلبسه المتقون يوم القيامة هو خير من لباس الدنيا ، وأنت ترى أن شيئاً من هذه الأقوال لا ينطبق على السياق ذلك الانطباق .

قوله تعالى : ﴿يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة﴾ إلى آخر الآية . الكلام وإن كان مفصولاً عما قبله بتصديره بخطاب ﴿يا بني آدم﴾ إلا أنه بحسب المعنى من تتمة المفاد السابق ، ولذا أعاد ذكر السوآت ثانياً فيرجع المعنى إلى أن لكم معاشر الآدميين سوآت لا يسترها إلا لباس التقوى الذي ألبسنا كموه بحسب الفطرة التي فطرناكم عليها فإياكم أن يفتنكم الشيطان

فينزع عنكم ذلك كما نزع لباس أبويكم في الجنة ليريهما سوآتهما فإنا جعلنا الشياطين أولياء لمن تبعهم ولم يؤمن بآياتنا .

ومن هنا يظهر أن ما صنعه إبليس بهما في الجنة من نزع لباسهما ليريهما سوآتهما كان مثالاً لنزع لباس التقوى عن الآدميين بالفتنة وأن الإنسان في جنة السعادة ما لم يفتتن به فإذا افتتن أخرجه الله منها .

وقوله : ﴿**إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم**﴾ تأكيد للنهي وبيان لدقة مسلكه وخفاء سربه دقة لا يميزه حس الإنسان وخفاء لا يقع عليه شعوره فإنه لا يرى إلا نفسه من غير أنّ يشعر أن وراءه من يأمر بالشر ويهديه إلى الشقوة .

وقوله : ﴿**إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون**﴾ تأكيد آخر للنهي ، وليست ولايتهم وتصرفهم في الإنسان إلا ولاية الفتنة والغرور فإذا افتتن واغتر بهم تصرفوا بما شاؤوا وكما أرادوا كما قال تعالى مخاطباً لإبليس : ﴿واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا﴾(١) ، وقال : ﴿إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾(٢) ، وقال : ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾(٣) .

ومن الآيات بانضمامها إلى آيتنا المبحوث عنها يظهر أن لا ولاية لهم على المؤمنين وإن مسهم طائف منهم أحياناً ، وأن لا سلطان له على المتوكلين من المؤمنين وهم الذين عدّهم الله عباداً له بقوله : ﴿عبادي﴾ فلا ولاية له إلا على الذين لا يؤمنون .

والظاهر أن المراد به عدم الإيمان بآيات الله بتكذيبها وهو أخص من وجه من عدم الإيمان بالله الذي هو الكفر بالله بشرك أو نفي ، وذلك لأن هذا الكفر هو المذكور في الخطاب العام الذي في ذيل القصة من سورة البقرة حيث قال تعالى : ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى﴾ إلى أن قال ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾(٤) ، وفي ذيل هذه

---

(١) الإسراء : ٦٥ .

(٢) النحل : ٩٩ .

(٣) الحجر : ٤٢ .

(٤) البقرة : ٣٩ .

الآيات من هذه السورة حيث قال : ﴿والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾(١) .

قوله تعالى : **﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾** إلى آخر الآية ، رجوع من الخطاب العام لبني آدم إلى خطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم خاصة ليتوسل به إلى انتزاع خطابات خاصة يوجهها إلى أمته كما جرى نظيره من الالتفات في الخطاب المتقدم يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً حيث قال : ﴿ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ لنظير الغرض .

وبالجملة فقد استخرج من هذا الأصل الثابت في قصة الجنة وهو أمر ظهور السوآت الذي أفضى إلى خروج آدم وزوجته من الجنة أن الله لا يرضى بالفحشاء الشنيعة من أفعال بني آدم ، فذكر إتيان المشركين بالفحشاء واستنادهم في ذلك إلى عمل آبائهم وأمر الله سبحانه بها فأمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم أن يرد عليهم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، ويذكرهم أن ذلك من القول على الله بغير علم والافتراء عليه ، كيف لا ؟ وقصة الجنة شاهدة عليه .

وقد ذكر لهم في فعلهم الفحشاء عذرين يعتذرون بهما ومستندين يستندون إليهما وهما فعل آبائهم وأمر الله إياهم بها ، وكان الثاني هو الذي يرتبط بالخطاب العام المستخرج من قصة الجنة فقط ، ولذلك تعرض لدفعه ورده عليهم ، وأما استنادهم إلى فعل آبائهم فذلك وإن لم يكن مما يرتضيه الله سبحانه وقد رده في سائر كلامه بمثل قوله : ﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾(٢) فلم يتعرض لرده ههنا لخروجه عن غرض الكلام .

وقد ذكر جمع من المفسرين أن قوله : ﴿وإذا فعلوا فاحشة﴾ الخ ، إشارة إلى ما كان معمولاً عند أهل الجاهلية من الطواف بالبيت الحرام عراة يقولون : نطوف كما ولدتنا أمهاتنا ولا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب ، ونقل عن الفراء أنهم كانوا يعملون شيئاً من سيور مقطعة يشدونه على حقائهم يسمى حوفاً وإن عمل من صوف سمي رهطاً وكانت المرأة تضع على قبلها نسعة أو شيئاً آخر فتقول :

اليوم يبدو بعضه أو كله   وما بدا منه فلا أحله

---

(١) الأعراف : ٣٦ .
(٢) البقرة : ١٧٠ .

ولم يزل دائراً بينهم حتى منعهم النبي ﷺ بعد الفتح حين بعث علياً عليه السلام بآيات البراءة إلى مكة .

وكان النبي ﷺ أو بعض المسلمين كانوا يعيبونهم على ذلك فيعتذرون إليهم بقولهم : ﴿وجدنا عليه آباءنا والله أمرنا بهذا﴾ فرد الله سبحانه عليهم وذمهم بقوله : ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ .

وليس ما ذكروه ببعيد وفي الآية بعض التأييد له حيث وصفت ما كانوا يفعلونه بالفحشاء وهي الأمر الشنيع الشديد القبح ثم ذكرت أنهم كانوا يعتذرون بأن الله أمرهم بذلك . ولازم ذلك أن يكون ما فعلوه أمراً شنيعاً أتوا به في صفة العبادة والنسك كالطواف عارياً ، والآية مع ذلك الفحشاء تصلح أن تنطبق على فعلهم ذلك ، وعلى مصاديق أخرى ما أكثر وجودها بين الناس وخاصة في زماننا الذي نعيش فيه .

قوله تعالى : ﴿قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين﴾ لما نفت الآية السابقة أن يأمر الله سبحانه بالفحشاء وذكرت أن ذلك افتراء عليه وقول بغير علم لعدم انتهائه إلى وحي ما أُوحي به الله بادرت هذه الآية إلى ذكر ما أمر به وهو لا محالة أمر يقابل ما استشنعته الآية السابقة وعدته فحشاء لما فيه من بلوغ القبح والإفراط والتفريط فقال : ﴿قل أمر ربي بالقسط . .﴾ الخ .

والقسط على ما ذكره الراغب هو النصيب بالعدل كالنصف والنصفة قال : ﴿ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط﴾ ﴿وأقيموا الوزن بالقسط﴾ والقسط هو أن يأخذ قسط غيره ، وذلك جور والإقساط أن يعطي قسط غيره ، وذلك إنصاف ولذلك قيل : قسط الرجل إذا جار وأقسط إذا عدل قال : ﴿وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً﴾ وقال : ﴿وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ . انتهى كلامه .

فالمراد : قل أمر ربي بالنصيب العدل ولزوم وسط الاعتدال في الأمور كلها وأن تجتنبوا جانبي الإفراط والتفريط فأقسطوا وأنيبوا وأقروا نفوسكم عند كل معبد تعبدون الله فيه وادعوه بإخلاص الدين له من غير أن تشركوا بعبادته صنماً أو أحداً من آبائكم وكبرائكم بالتقليد لهم وهذا هو القسط في العبادة .

فقوله : ﴿وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد﴾ معطوف ظاهراً على مقول القول لأن معنى أمر ربي بالقسط : أقسطوا ، فيكون التقدير : أقسطوا وأقيموا (الخ) ، والوجه هو ما يتوجه به إلى الشيء ، وهو في حال تمام النفس الانسانية ، وإقامتها عندها إيجاد القيام بالأمر لها أي إيفاؤه والإتيان به كما ينبغي تاماً غير ناقص فيؤول معنى إقامة الوجه عند العبادة إلى الاشتغال بالعبادة والانقطاع عن غيرها .

فيفيد قوله : ﴿وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد﴾ إذا انضم إليه قوله : ﴿وادعوه مخلصين له الدين﴾ وجوب الانقطاع للعبادة عن غيرها ولله سبحانه عن غيره كما عرفت ومن الغير الذي يجب الانقطاع عنه إلى الله سبحانه نفس العبادة ، وإنما العبادة توجه لا متوجه إليها ، والتوجه إليها يبطل معنى كونها عبادة وتوجهاً إلى الله فيجب أن لا يذكر الناسك في نسكه إلا ربه وينسى غيره .

وللمفسرين في معنى قوله : ﴿وأقيموا وجوهكم﴾ الخ ، أقوال أُخر منها : أن المعنى : توجهوا إلى قبلة كل مسجد في الصلاة على استقامة . ومنها : أن المعنى توجهوا في أوقات السجود وهي أوقات الصلاة إلى الجهة التي أمركم الله بها وهي الكعبة . ومنها إذا أدركتم الصلاة في مسجد فصلوا ولا تقولوا حتى أرجع إلى مسجدي . ومنها : أن المعنى : اقصدوا المسجد في وقت كل صلاة أمر فيها بالجماعة . ومنها : أن المعنى : أخلصوا وجوهكم لله بالطاعة فلا تشكروا به وثناً ولا غيره .

والوجوه المذكورة على علاتها وإباء الآية عنها لا تناسب الثلاثة الأول منها حال المسلمين في وقت نزول السورة وهي مكية ولم تكن الكعبة قبلة يومئذ ، ولا كانت للمسلمين مساجد مختلفة متعددة ، وآخر الوجوه وإن كان قريباً مما قدمناه إلا أنه ناقص في بيان الإخلاص المستفاد من الآية ، وما تضمنه إنما هو معنى قوله تعالى : ﴿وادعوه مخلصين له الدين﴾ لا قوله : ﴿وأقيموا﴾ الخ ، كما تقدم .

قوله تعالى : **﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾** إلى آخر الآية . ظاهر السياق أن يكون قوله ﴿فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ حالاً من فاعل ﴿تعودون﴾ ويكون هو الوجه المشترك الذي شبه فيه العود بالبدء ، والمعنى تعودون فريقين كما بدأكم فريقين نظير قوله تعالى :

﴿ولقد جئتمونا أفراداً كما خلقناكم أول مـرة﴾[١] ، والمعنى لقد جئتمـونا فـرادى كما خلقناكم أول مرة فرادى .

فهذا هو الـظاهر المستفـاد من الكلام ، وأمـا كون ﴿فـريقاً هـدى﴾ الخ ، حالاً لا يعدو عامله ، ووجه الشبه بين البدء والعود أمراً آخر غير مـذكور ككـونهم فرادى بدءاً وعوداً أو كون الخلق الأول والثاني جميعاً من تراب أو كون البعث مثل الإنشاء في قدرة الله إلى غير ذلك مما احتملوه فوجوه بعيدة عن دلالة الآية ، وأي فائدة في حذف وجه الشبـه من الذكـر وذكر مـا لا حاجـة إليه من وقـوع اللبس ، وسيجيء إن شاء الله توضيح ذلك .

وظاهر البدء في قوله : ﴿بدأكم﴾ أول خلقـة الإنسان الـدنيويـة لا مجموع الحياة الدنيوية قبال الحياة الأخروية فيكون البدء هو الحياة الدنيا والعود هو الحياة الأخـرى فيكون المعنى كنتم في الـدنيـا مخلوقين لـه هـدى فـريقـاً منكم وحقت الضلالة على فريق آخر كذلك تعـودون كما يؤول إليـه قول من قـال : « إن معنى الآية : «تبعثون على ما متم عليه : المؤمن على إيمانه ، والكافر على كفره» .

وذلك أن ظاهر البدء إذا نسب إلى شيء ذي امتداد واستمرار بوجه أن يقـع على أقـدم أجزاء وجـوده الممتد المستمـر لا على الجميـع ، والخـطاب للنـاس فبدؤهم أول خلقة النوع الإنساني وبـدؤ ظهوره . على أن الآيـة من تتمة الآيـات التي يبين الله سبحانه فيها بدء إيجـاده الإنسان بمثـل قولـه : ﴿ولقد خلقنـاكم ثم صـورناكم ثم قلنـا للملائكـة اسجدوا لآدم﴾ الـخ ، فالمـراد به كيفيـة البدء التي قصهـا في أول كلامـه . وقـد كـان من القصـة أن الله قـال لإبليس لمـا رجمـه : ﴿أخرج منها مذؤوماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾ وفيـه قضـاء أن ينقسم بنو آدم فـريقين فريقـاً مهتدين على الصـراط المستقيم ، وفريقـاً ضالين حقاً فهذا هو الذي بدأهم به وكذلك يعودون .

وقد بيّن ذلك في مواضع أُخر من كلامه أوضح من ذلـك وأصرح كقـوله : ﴿قال هذا صـراط عليّ مستقيم إن عبادي ليس لـك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾[٢] وهذا قضاء حتم وصراط مستقيم أن النـاس طائفتـان طائفـة ليس لإبليس عليهـم سلطان وهم الـذين هداهم الله ، وطـائفة متبعـون لإبليس غـاوون

(١) الأنعام : ٩٤ .
(٢) الحجر : ٤٢ .

وهم المقضي ضلالهم لاتباعهم الشيطان وتوليهم إياه قال : ﴿كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله﴾[١] ، وإنما قضي ضلالهم إثر اتباعهم وتوليهم لا بالعكس كما هو ظاهر الآية .

ونظيره في ذلك قوله تعالى : ﴿قال فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين﴾[٢] ، فإنه يدل على أن هناك قضاء بتفرقهم فريقين ، وهذا التفرق هو الذي فرع تعالى عليه قوله إذ قال : ﴿قال اهبطا منها . . . فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾[٣] الخ وهو عمى الضلال .

وبعد ذلك كله فمن الممكن أن يكون قوله : ﴿كما بدأكم تعودون﴾ الخ ، في مقام التعليل لمضمون الكلام السابق والمعنى : اقسطوا في أعمالكم وأخلصوا لله سبحانه فإن الله سبحانه إذ بدأ خلقكم قضى فيكم أن تتفرقوا فريقين فريقاً يهديهم وفريقاً يضلون عن الطريق وستعودون إليه كما بدأكم فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة بتولي الشياطين فأقسطوا وأخلصوا حتى تكونوا من المهتدين بهداية الله لا الضالين بولاية الشياطين .

فيكون الكلام جارياً مجرى قوله تعالى : ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً﴾[٤] ، فإنه في عين أنه بيّن أولاً أن لكل وجهة خاصة محتومة هو موليها لا يتخلف عنه إن سعادة فسعادة وإن شقاوة فشقاوة أمرهم ثانياً أن استبقوا الخيرات ، ولا يستقيم الأمر مع تحتم إحدى المنزلتين : السعادة والشقاوة لكن الكلام في معنى قولنا : إن كلاً منكم لا محيص له عن وجهة متعينة في حقه لازمة له إما الجنة وإما النار فاستبقوا الخيرات حتى تكونوا من أهل وجهة السعادة دون غيرها .

وكذلك الأمر فيما نحن فيه فالكلام في معنى قولنا : إنكم ستعودون فريقين كما بدأكم فريقين بقضائه فأقسطوا في أعمالكم وأخلصوا لله سبحانه حتى تكونوا من الفريق الذي هدى دون الفريق الذي حق عليهم الضلالة .

ومن الممكن أن يكون قوله : ﴿كما بدأكم﴾ الخ ، كلاماً مستأنفاً وهو مع

---

(١) الحج : ٤ .
(٢) سورة ص : ٨٥ .
(٣) طه : ١٢٤ .
(٤) البقرة : ١٤٨ .

ذلك لا يخلو عن تلويح بالدعوة إلى الإقساط والإخلاص على ما يتبادر من السياق .

وأما قوله : ﴿إنهم اتخذوا الشياطين أولياء﴾ فهو تعليل لثبوت الضلالة ولزومها لهم في قوله : ﴿حقت عليهم الضلالة﴾ كأن كلمة الضلال والخسران صدرت من مصدر القضاء في حقهم مشروطاً بولاية الشيطان كما يذكره في قوله : ﴿كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله﴾(١) .

فلما تولوا الشياطين في الدنيا حقت عليهم الضلالة ولزمتهم لزوماً لا انفكاك بعده أبداً وهذا نظير ما يستفاد من قوله : ﴿وقيّضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين﴾(٢) .

وأما قوله : ﴿ويحسبون أنهم مهتدون﴾ فهو كعطف التفسير بالنسبة إلى الجملة السابقة يفسر به معنى تحقق الضلالة ولزومها فإن الإنسان مهما ركب غير طريق الحق واعتنق الباطل وهو يعترف بأنه من الباطل ولما ينس الحق أوشك أن يعود إلى الحق الذي فارقه وكان مرجواً أن ينتزع عن ضلاله إلى الهدى أما إذا اعتقد حقية الباطل الذي هو عليه ، وحسب أنه على الهدى وهو في ضلال فقد استقر فيه شيمة الغي وحقت عليه الضلالة ولا يرجى معه فلاح أبداً .

فقوله : ﴿ويحسبون أنهم مهتدون﴾ كالتفسير لتحقق الضلالة لكونه من لوازمه ، وقد قال تعالى في موضع آخر : ﴿قل هل ننبؤكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾(٣) ، وقال تعالى : ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾(٤) .

وإنه الإنسان يسير على الفطرة ويعيش على الخلقة لا ينقاد إلا للحق ولا يخضع إلا للصدق ولا يريد إلا ما فيه خيره وسعادته غير أنه إذا شمله التوفيق وكان على الهدى طبق ما يطلبه ويقصده على حقيقة مصداقه ولم يعبد إلا الله وهو الحق الذي يطلبه ولم يرد إلا الحياة الدائمة الخالدة وهي السعادة التي يقصدها ،

---

(١) الحج : ٤ .
(٢) فصلت : ٢٥ .
(٣) الكهف : ١٠٤ .
(٤) البقرة : ٧ .

وإذا ضل عن الصراط انتكس وجهه من الحق إلى الباطل ومن الخير إلى الشر ومن السعادة إلى الشقاء فيتخذ إلهه هواه ، ويعبد الشيطان ، ويخضع للأوثان ، وأخلد إلى الأرض ، وتعلق بالزخارف المادية الدنيوية وتبصر إليها لكنه إنما يعمل ما يعمل بإذعان أنه هكذا ينبغي أن يعمل وحسبان أنه مهتد في عمله فيأخذ بالباطل بعنوان أنه حق ، ويركن إلى الشر أو الشقاء بعنوان أنه خير وسعادة فالإدراك الفطري محفوظ له غير أنه يطبقه في مقام العمل على غير مصداقه . قال تعالى : ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها﴾[1] ، وأما إنسان يتبع الباطل بما هو باطل ، ويقصد الشقاء والخسران بما هو شقاء وخسران فمن المحال ذلك . قال تعالى : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾[2] وشيء من العلل والأسباب ومنها الإنسان لا يريد غاية ولا يفعل فعلاً إلا إذا كان ملائماً لنفسه حاملاً لما فيه نفعه وسعادته ، وما ربما يترآى من خلاف فإنما هو في بادىء النظر لا بحسب الحقيقة وفي نفس الأمر .

هذا كله ما يقتضيه التدبر وإيفاء النظر من معنى قوله ﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ الخ ، وهو يدور مدار كون ﴿فريقاً هدى﴾ الخ ، حالاً مبيناً لوجه الشبه والمعنى المشترك بين البدء والعود سواء أخذنا الكلام مستأنفاً أو واقعاً موقع التعليل متصلاً بما قبله .

وأما جمهور المفسرين فكأنهم متسالمون على أن قوله : ﴿فريقاً هدى﴾ حال مبين لكيفية العود فحسب دون العود والبدء جميعاً ، وأن المعنى المشترك الذي هو وجه تشبيه العود بالبدء أمر آخر وراءه إلا من فسر البدء بالحياة الدنيا والخلق الأول كما تقدم وسيجيء ، وكأن ذلك فراراً منهم عن لزوم الجبر المبطل للاختيار مع احتفاف الكلام بالأوامر والنواهي ، وقد عرفت أن ذلك غير لازم .

وبالجملة فقد اختلفوا في وجه اتصال الكلام بما قبله بعد التسالم على ذلك فمن قائل : أنه إنذار بالبعث تأكيداً للأحكام المذكورة سابقاً ، واحتجاج عليه بالبدء فالمعنى : ادعوه مخلصين فإنكم مبعوثون مجازون ، وإن بعد ذلك في عقولكم فاعتبروا بالابتداء واعلموا أنه كما بدأكم في الخلق الأول فإنه يبعثكم فتعودون في الخلق الثاني .

---

(١) النساء : ٤٧ . (٢) الروم : ٣٠ .

وفيه أنه مبني على أن تشبيه العود بالبدء في تساويهما بالنسبة إلى قدرة الله ، وأن النكتة في التعرض لذلك هو الإنذار بالمجازاة ، والسياق المناسب لهذا الغرض أن يقال : كما بداكم يبعثكم فيجازيكم بوضع بعثه تعالى موضع عود الناس والتصريح بالمجازاة التي هي العمدة في الغرض المسوق لأجله الكلام كما صنع ذلك القائل نفسه فيما ذكره من المعنى ، والآية خالية من ذلك .

ومن قائل : إنه احتجاج على منكري البعث ، واتصاله بقوله تعالى قبل عدة آيات : ﴿فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾ .

فقوله : ﴿كما بدأكم تعودون﴾ معناه فليس بعثكم بأشد من ابتدائكم .

وفيه : ما في الوجه السابق على أنه تحكم من غير دليل .

ومن قائل : إنه كلام مستأنف . وقد تقدم ذكره .

ومن قائل : إنه متصل بما سبقه ، والمعنى : أخلصوا لله في حياتكم فإنكم تبعثون على ما متم عليه : المؤمن على إيمانه ، والكافر على كفره .

وفيه : أنه مبني على كون المراد بالبدء هو مجموع الحياة الدنيا في قبال الحياة الآخرة ثم تشبيه بالعود وهو الحياة الآخرة بآخر الحياة الأولى المسماة بعثاً ، والآية ـ كما تقدم ـ بمعزل عن الدلالة على هذا المعنى .

قوله تعالى : ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ إلى آخر الآية . قال الراغب : السرف تجاوز الحد في كل فعل يفعله الإنسان ، وإن كان ذلك في الإنفاق أشهر ، انتهى .

أخذ الزينة عند كل مسجد هو التزين الجميل عند الحضور في المسجد ، وهو إنما يكون بالطبع للصلاة والطواف وسائر ذكر الله فيرجع المعنى إلى الأمر بالتزين الجميل للصلاة ونحوها ، ويشمل بإطلاقه صلوات الأعياد والجماعات اليومية وسائر وجوه العبادة والذكر .

وقوله : ﴿وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا﴾ الخ ، أمران إباحيان ونهي تحريمي معلل بقوله : ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾ والجميع مأخوذة من قصة الجنة كما مرت الإشارة إليه ، وهي كما تقدم خطابات عامة لا تختص بشرع دون شرع ولا

بصنف من أصناف الناس دون صنف .

ومن هنا يعلم فساد ما ذكره بعضهم : أن قوله : ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ الخ يدل على بعثة النبي ﷺ إلى جميع البشر ، وأن الخطاب يشمل النساء بالتبع للرجال شرعاً لا لغة (انتهى) . نعم تدل الآية على أن هناك أحكاماً عامة لجميع البشر برسالة واحدة أو أكثر ، وأما شمول الحكم للنساء فبالتغليب في الخطاب والقرينة العقلية قائمة .

قوله تعالى : ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ هذا من استخراج حكم خاص ـ بهذه الأمة ـ من الحكم العام السابق عليه بنوع من الالتفات نظير ما تقدم في قوله : ﴿ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ وقوله : ﴿فإذا فعلوا فاحشة﴾ الآية .

والاستفهام إنكاري ، والزين يقابل الشين وهو ما يعاب به الإنسان فالزينة ما يرتفع به العيب ويذهب بنفرة النفوس ، والإخراج كناية عن الإظهار واستعارة تخييلية كأن الله سبحانه بإلهامه وهدايته الإنسان من طريق الفطرة إلى إيجاد أنواع الزينة التي يستحسنها مجتمعه ويستدعي انجذاب نفوسهم إليه وارتفاع نفرتهم واشمئزازهم عنه يخرج لهم الزينة وقد كانت مخبية خفية فأظهرها لحواسهم .

ولو كان الإنسان يعيش في الدنيا وحده في غير مجتمع من أمثاله لم يحتج إلى زينة يتزين بها قط ولا تنبه للزوم إيجادها لأن ملاك التنبه هو الحاجة . لكنه لما لم يسعه إلا الحياة في مجتمع من الأفراد وهم يعيشون بالإرادة والكراهة والحب والبغض والرضى والسخط فلا محيص لهم من العثور على ما يستحسنونه وما يستقبحونه من الهيآت والأزياء فيلهمهم المعلم الغيبي من وراء فطرتهم بما يصلح ما فسد منهم ويزين ما يشين منهم وهو الزينة بأقسامها ، ولعل هذا هو النكتة في خصوص التعبير بقوله : ﴿لعباده﴾ .

وهذه المسماة الزينة من أهم ما يعتمد عليه الاجتماع الإنساني ، وهي من الآداب العريقة التي تلازم المجتمعات وترقى وتتنزل على حسب تقدم المدنية والحضارة ولو فرض ارتفاعها من أصلها في مجتمع من المجتمعات انهدم الاجتماع وتلاشت أجزاءه من حينه لأن معنى بطلانها ارتفاع الحسن والقبح والحب والبغض والإرادة والكراهة وأمثالها من بينهم ، ولا مصداق للاجتماع الانساني عندئذ فافهم ذلك .

ثم الطيبات من الرزق ـ والطيب هو الملائم للطبع ـ هي الأنواع المختلفة مما يرتزق به الإنسان بالتغذي منه ، أو مطلق ما يستمد به في حياته وبقائه كأنواع المطعم والمشرب والمنكح والمسكن ونحوها ، وقد جهز الله سبحانه الإنسان بما يحس بحاجته إلى أقسام الرزق ويستدعي تناولها بأنواع من الشهوات الهائجة في باطنه إلى ما يلائمها مما يرفع حاجته وهذا هو الطيب والملائمة الطبيعية .

وابتناء حياة الإنسان السعيدة على طيبات الرزق غني عن البيان فلا يسعد الإنسان في حياته من الرزق إلا بما يلائم طباع قواه وأدواته التي جهز بها ويساعده على بقاء تركيبه الذي ركّب به ، وما جهز بشيء ولا ركب من جزء إلا لحاجة له إليه فلو تعدى في شيء مما يلائم فطرته إلى ما لا يلائمها طبعاً اضطر إلى تتميم النقص الوارد عليه في القوة المربوطة به إلى صرف شيء من سائر القوى فيه كالمنهوم الشره الذي يفرط في الأكل فيصيبه آفات الهضم ، فيضطر إلى استعمال الأدوية المصلحة لجهاز الهضم والمشهية للمعدة ولا يزال يستعمل ويفرط حتى يعتاد بها فلا تؤثر فيه فيصير إنساناً عليلاً تشغله العلة عن عامة واجبات الحياة ، وأهمها الفكر السالم الحر وعلى هذا القياس .

والتعدي عن طيب الرزق يبدل الإنسان إلى شيء آخر لا هو مخلوق لهذا العالم ولا هذا العالم مخلوق له وأي خير يرجى في إنسان يتوخى أن يعيش في ظرف غير ظرفه الذي أعده له الكون ، ويسلك طريقاً لم تهيئه له الفطرة ، وينال غاية غير غايته وهو أن يتوسع بالتمتع بكل ما تزينه له الشهوة والشره ، ويصوره له الخيال بآخر ما يقدر وأقصى ما يمكن .

والله سبحانه يذكر في هذه الآية أن هناك زينة أخرجها لعباده وأظهرها وبيّنها لهم من طريق الإلهام الفطري ، ولا تلهم الفطرة إلا بشيء قامت حاجة الإنسان إليه بحسبها .

ولا دليل على إباحة عمل من الأعمال وسلوك طريق من الطرق أقوى من الحاجة إليه بحسب الوجود والطبيعة الذي يدل على أن الله سبحانه هو الرابط بين الإنسان المحتاج وبين ما يحتاج إليه بما أودع في نفسه من القوى والأدوات الباعثة له إليه بحسب الخلقة والتكوين .

ثم يذكر بعطف الطيبات من الرزق على الزينة في حيِّز الاستفهام الإنكاري

أن هناك أقساماً من الرزق طيبة ملائمة لطباع الإنسان يشعر بطيبه من طريق قواه المودعة في وجوده ، ولا يشعر بها ولا يتنبه لها إلا لقيام حاجته في الحياة إليها وإلى التصرف فيها تصرفاً يستمد به لبقائه ، ولا دليل على إباحة شيء من الأعمال أقوى من الحاجة الطبيعية والفقر التكويني إليه كما سمعت .

ثم يذكر بالاستفهام الإنكاري أن إباحة زينة الله والطيبات من الرزق مما لا ينبغي أن يرتاب فيها فهو من إمضاء الشرع لحكم العقل والقضاء الفطري .

وإباحة الزينة وطيبات الرزق لا تعدو مع ذلك حد الاعتدال فيها والوسط العدل بين الإفراط والتفريط فإن ذلك هو الذي يقضي به الفطرة ، وقد قال الله سبحانه في الآية السابقة : ﴿ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ وقال فيما قبل ذلك : ﴿قل أمر ربي بالقسط﴾ .

ففي التعدي إلى أحد جانبي الإفراط والتفريط من تهديد المجتمع الإنساني بالانحطاط ، وفساد طريق السعادة ما في انثلام ركن من أركان البناء من تهديده بالانهدام فقلما ظهر فساد في البر والبحر وتنازع يفضي إلى الحروب المبيدة للنسل المخربة للمعمورة إلا عن إتراف الناس وإسرافهم في أمر الزينة أو الرزق ، وهو الإنسان إذا جاوز حد الاعتدال ، وتعدى ما خط له من وسط الجادة ذهب لوجهه لا يقف على حد ولا يلوي على شيء فمن الحري أن لا يرفع عنه سوط التربية ويذكر حتى بأوضح ما يقضي به عقله ، ومن هذا القليل الأمر الإلهي بضروريات الحياة كالأكل والشرب واللبس والسكنى وأخذ الزينة .

قال صاحب المنار في بعض كلامه ـ وما أجود ما قال : ـ وإنما يعرفها ـ يعني قيمة الأمر بأخذ الزينة مع بساطته ووضوحه ـ من قراء تواريخ الأمم والملل ، وعلم أن أكثر المتوحشين الذين يعيشون في الحرجات والغابات أفراداً وجماعات يأوون إلى الكهوف والمغارات ، والقبائل الكثيرة الوثنية في بعض جزائر البحار وجبال إفريقيا كلهم يعيشون عراة الأجسام نساء ورجالاً ، وأن الإسلام ما وصل إلى قوم منهم إلا وعلمهم لبس الثياب بإيجابه للستر والزينة إيجاباً شرعياً .

ولما أسرف بعض دعاة النصرانية الاوروبيين في الطعن في الإسلام لتنفير أهله منه وتحويلهم إلى ملتهم ولتحريض أوروبا عليهم رد عليهم بعض المنصفين

منهم فذكر في رده أن في انتشار الإسلام في إفريقيا منة على أوروبا بنشره للمدنية في أهلها بحملهم على ترك العرى وإيجابه لبس الثياب الذي كان سبباً لرواج تجارة النسج الاوروبية فيهم .

بل أقول : إن بعض الأمم الوثنية ذات الحضارة والعلوم والفنون كان يغلب فيها معيشة العري حتى إذا ما اهتدى بعضهم بالإسلام صاروا يلبسون ويتجملون ثم صاروا يصنعون الثياب وقلدهم جيرانهم من الوثنيين بعض التقليد .

هذه بلاد الهند على ارتقاء حضارة الوثنيين فيها قديماً وحديثاً لا يزال ألوف الألوف من نسائهم ورجالهم عراة أو أنصاف أو أرباع عراة فترى بعض رجالهم في معاهد تجارتهم وصناعتهم بين عار لا يستر إلا السوأتين - ويسمونهما « سبيلين » وهي الكلمة العربية التي يستعملها الفقهاء في باب نواقض الوضوء - أو ساتر لنصفه الأسفل فقط وامرأة مكشوفة البطن والفخذين أو النصف الأعلى من الجسم كله أو بعضه ، وقد اعترف بعض علمائهم المنصفين بأن المسلمين هم الذين علموهم لبس الثياب ، والأكل في الأواني ولا يزال أكثر فقرائهم يضعون طعامهم على ورق الشجر ويأكلون منه ، ولكنهم خير من كثير من الوثنيين ستراً وزينة لأن المسلمين كانوا حكامهم ، وقد كانوا ولا يزالون من أرقى مسلمي الأرض علماً وعملاً وتأثيراً في وثني بلادهم .

وأما المسلمون في بلاد الشرق التي يغلب عليها الجهل فهم أقرب إلى الوثنية منهم إلى الإسلام في اللباس وكثير من الأعمال الدينية ، ومنهم نساء مسلمي « سيام » اللاتي لا يرين في أنفسهن عورة إلا السوأتين كما بيّن هذا من قبل فحيث يقوى الإسلام يكون الستر والزينة اللائقة بكرامة البشر ورقيهم .

فمن عرف مثل هذا عرف قيمة هذا الأصل الاصلاحي في الإسلام ولولا أن جعل هذا الدين المدني الأعلى أخذ الزينة من شرع الله أوجبه على عباده لما نقل أمماً وشعوباً كثيرة من الوحشية الفاحشة إلى المدنية الراقية ، وإنما يجهل هذا الفضل له من يجهل التاريخ وإن كان من أهله بل لا يبعد أن يوجد في متحذلقة المتفرنجين من يجلس في ملهى أو مقهى أو حانة متكئاً مميلاً طربوشه على رأسه يقول : ما معنى جعل أخذ زينة اللباس من أمور الدين ؟ وهو من لوازم البشر لا يحتاجون فيه إلى وحي إلهي ولا شرع ديني ، وقد يقول مثل هذا في قوله تعالى : ﴿كلوا وأشربوا﴾ انتهى .

ومما يناسب المقام ما روي : أن الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق فقال ذات يوم لعلي بن الحسين بن واقد : ليس في كتابكم من علم الطب شيء ، والعلم علمان : علم الأديان وعلم الأبدان ! فقال له علي : قد جمع الله الطب كله في نصف آية وهو قوله : ﴿كلوا وأشربوا ولا تسرفوا﴾ وجمع نبينا الطب في قوله : « المعدة بيت الداء ، والحمية رأس كل دواء ، وأعط كل بدن ما عودته » فقال الطبيب : ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طباً .

قوله تعالى : ﴿قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ لا ريب أن الخطاب في صدر الآية إما لخصوص الكفار أو يعمهم والمؤمنين جميعاً كما يعمهم جميعاً ما في الآية السابقة من الخطاب بقوله : ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ ولازمه أن تكون الزينة وطيبات الرزق موضوعة على الشركة بين الناس جميعاً ، مؤمنهم وكافرهم .

فقوله : ﴿قل هي للذين آمنوا﴾ الخ ، مسوق لبيان ما خص الله سبحانه به المؤمنين من عباده من الكرامة والمزية ، وإذ قد اشتركوا في نعمه في الدنيا فهي خالصة لهم في الآخرة ، ولازم ذلك أن يكون قوله : ﴿في الحياة الدنيا﴾ متعلقاً بقوله : ﴿آمنوا﴾ وقوله : ﴿يوم القيامة﴾ متعلقاً بما تعلق به قوله : ﴿للذين آمنوا﴾ وهو قولنا كائنة أو ما يقرب منه ، و﴿خالصة﴾ حال عن الضمير المؤنث وقدمت على قوله : ﴿يوم القيامة﴾ لتكون فاصلة بين قوليه : ﴿في الحياة الدنيا﴾ و﴿يوم القيامة﴾ والمعنى : قل هي للمؤمنين يوم القيامة وهي خالصة لهم لا يشاركهم فيها غيرهم كما شاركوهم في الدنيا فمن آمن في الدنيا ملك نعمها يوم القيامة .

وبهذا البيان يظهر ما في قول بعضهم : إن المراد بالخلوص إنما هو الخلوص من الهموم والمنغصات والمعنى : هي في الحياة الدنيا للذين آمنوا غير خالصة من الهموم والأحزان والمشقة ، وهي خالصة يوم القيامة من ذلك .

وذلك أنه ليس في سياق الآية ولا في سياق ما تقدمها من الآيات إشعار باحتفاف النعم الدنيوية بما ينغص عيش المتنعمين بها ويكدرها عليهم حتى يكون قرينة على إرادة ما ذكره من معنى الخلوص .

وكذا ما في قول بعض آخر : أن قوله : ﴿في الحياة الدنيا﴾ متعلق بما تعلق به قوله ﴿للذين آمنوا﴾ والمعنى : هي ثابتة للذين آمنوا بالأصالة

والاستحقاق في الحياة الدنيا ، ولكن يشاركهم غيرهم فيها بالتبع لهم وإن لم يستحقها مثلهم ، وهي خالصة لهم يوم القيامة ـ أو حال كونها خالصة لهم يوم القيامة فقد قرأ نافع « خالصة » بالرفع على أنها خبر والباقون بالنصب على الحالية ـ وذلك أن المؤمنين هم الذين ينتهي إليهم العلوم النافعة في الحياة الصالحة ، والأوامر المحرضة لإصلاح الحياة بأخذ الزينة والارتزاق بالطيبات والقيام بواجبات المعاش ثم التفكر في آيات الآفاق والأنفس المؤدي إلى إيجاد الصناعات والفنون المستخدمة في الرقي في المدنية والحضارة ، ومعرفة قدرها والشكر عليها . كل ذلك من طريق الوحي والنبوة .

وجه فساده : أنه إن أراد أن ما ذكره من الأصالة والتبعية هو مدلول الآية فمن الواضح أن الآية اجنبية عن الدلالة على ذلك ، وإن أراد أن الآية تفيد أن النعم الدنيوية للمؤمنين ثم بينت مشاركة الكفار لهم فيها وأن ذلك بالأصالة والتبعية فقد عرفت أن الآية لا تدل إلا على اشتراك الطائفتين معاً في النعم الدنيوية لا اختصاص المؤمنين بها في الدنيا فأين حديث الأصالة والتبعية ؟ .

بل ربما كان الظاهر من أمثال قوله : ﴿ولولا أن يكون الناس أُمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون﴾ إلى أن قال ﴿وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين﴾[1] ، خلاف ذلك وأن زهرة الحياة الدنيا أجدر أن يخصوا به .

وقد امتن الله تعالى في ذيل الآية على أهل العلم بتفصيل البيان إذ قال : **﴿كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾** .

قوله تعالى : **﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾** إلى آخر الآية ، قد تقدم البحث المستوفى عن مفردات الآية فيما مر ، وأن الفواحش هي المعاصي البالغة قبحاً وشناعة كالزنا واللواط ونحوهما ، **والإثم** هو الذنب الذي يستعقب انحطاط الإنسان في حياته وذلة وهواناً وسقوطاً كشرب الخمر الذي يستعقب للإنسان تهلكة في جاهه وماله وعرضه ونفسه ونحو ذلك ، **والبغي** هو طلب الإنسان ما ليس له بحق كأنواع الظلم والتعدي على الناس والاستيلاء غير المشروع عليهم ، ووصفه **بغير الحق** من قبيل التوصيف باللازم نظير التقييد الذي في قوله : **﴿ما لم ينزل به سلطاناً﴾** .

---

(١) سورة الزخرف : ٣٥ .

وكان إلقاء الخطاب بإباحة الزينة وطيبات الرزق داعياً لنفس السامع إلى أن يحصل على ما حرمه الله فألقى الله سبحانه في هذه الآية جماع القول في ذلك ، ولا يشذ عما ذكره شيء من المحرمات الدينية ، وهي تنقسم بوجه إلى قسمين : ما يرجع إلى الأفعال وهي الثلاثة الأول ، وما يرجع إلى الأقوال والاعتقادات وهو الأخيران ، والقسم الأول منه ما يرجع إلى الناس وهو البغي بغير الحق ، ومنه غيره وهو إما ذو قبح وشناعة فالفاحشة ، وإما غيره فالإثم ، والقسم الثاني إما شرك بالله أو افتراء على الله سبحانه .

قوله تعالى : ﴿ولكل أمة أجل﴾ إلى آخر الآية هي حقيقة مستخرجة من قوله تعالى في ذيل القصة : ﴿قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾ نظير الأحكام الأخر المستخرجة منها المذكورة سابقاً ، ومفاده أن الأمم والمجتمعات لها أعمار وآجال نظير ما للأفراد من الأعمار والآجال .

وربما استفيد من هذا التفريع والاستخراج أن قوله تعالى في ذيل القصة سابقاً : ﴿قال فيها تحيون﴾ الخ ، راجع إلى حياة كل فرد فرد وكل أمة أمة ، وهي بعض عمر الإنسانية العامة ، وأن قوله قبله : ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ راجع إلى حياة النوع إلى حين وهو حين الانقراض أو البعث ، وهذا هو عمر الإنسانية العامة في الدنيا .

قوله تعالى : ﴿يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي﴾ إلى آخر الآيتين . ﴿إما﴾ أصله إن الشرطية دخلت على ما ، وفي شرطها النون الثقيلة ، وكأن ذلك يفيد أن الشرط محقق لا محالة ، والمراد بقص الآيات بيانها وتفصيلها لما فيه من معنى القطع والإبانة عن مكمن الخفاء .

والآية إحدى الخطابات العامة المستخرجة من قصة الجنة المذكورة ههنا وهي رابعها وآخرها يبين للناس التشريع الإلهي العام للدين باتباع الرسالة وطريق الوحي ، والأصل المستخرج عنه هو مثل قوله : ﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى﴾[1] ، الخ ، فبين أن إتيان الهدى منه إنما يكون بطريق الرسالة .

---

(١) سورة طه : ١٢٣ .

(بحث روائي)

في الدر المنثور أخرج ابن المنذر عن عكرمة في قوله : ﴿قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم﴾ قال : نزلت في الخمس من قريش ومن كان يأخذ مأخذها من قبائل العرب : الأنصار الأوس والخزرج وخزاعة وثقيف وبني عامر بن صعصعة وبطون كنانة بن بكر كانوا لا يأكلون اللحم ، ولا يأتون البيوت إلا من أدبارها ، ولا يضطربون وبراً ولا شعراً إنما يضطربون الأدم ، ويلبسون صبيانهم الرهاط ، وكانوا يطوفون عراة إلا قريشاً ، فإذا قدموا طرحوا ثيابهم التي قدموا فيها ، وقالوا : هذه ثيابنا التي تطهرنا إلى ربنا فيها من الذنوب والخطايا ثم قالوا لقريش : من يعيرنا مئزراً ؟ فإن لم يجدوا طافوا عراة فإذا فرغوا من طوافهم أخذوا ثيابهم التي كانوا وضعوا .

وفيه : أخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير قال : كان الناس يطوفون بالبيت عراة يقولون : لا نطوف في ثياب أذنبنا فيها فجاءت امرأة فألقت ثيابها . وطافت ووضعت يدها على قبلها وقالت :

اليوم يبدو بعضه أو كله   فما بدا منه فلا أُحله

فنزلت هذه الآية : خذوا زينتكم عند كل مسجد ـ إلى قوله ـ والطيبات من الرزق .

أقول : وروي ما يقرب منه عن ابن عباس ومجاهد وعطاء لكنك قد عرفت أن الآيات المصدرة بقوله ﴿يا بني آدم﴾ أحكام وشرائع عامة لجميع بني آدم من غير أن يختص بأمة دون أمة فهذه الآحاد من الأخبار لا تزيد على اجتهاد من المنقول عنهم لا حجية فيها ، وأعدل الروايات في هذا المعنى الروايتان الآتيتان .

في الدر المنثور : أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال : كان رجال يطوفون بالبيت عراة فأمرهم الله بالزينة والزينة اللباس وهو ما يواري السوآت وما سوى ذلك من جيد البز والمتاع .

وفيه : أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : كان أهل الجاهلية يحرمون أشياء أحلها الله من الثياب وغيرها وهو قول الله :

﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً﴾ وهو هذا فأنزل الله : ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا﴾ يعني : شارك المسلمون الكفار في الطيبات في الحياة الدنيا فأكلوا من طيبات طعامها ولبسوا من جياد ثيابها ، ونكحوا من صالح نسائها ثم يخلص الله الطيبات في الآخرة للذين آمنوا وليس للمشركين فيها شيء .

أقول : والروايتان ـ كما ترى ـ ظاهرتان في التطبيق دون سبب النزول ، والمعول على ذلك .

وفيه : أخرج أبو الشيخ عن الحسن قال : قال رسول الله ﷺ : ما من عبد عمل خيراً أو شراً إلا كسي رداء عمله حتى يعرفوه ، وتصديق ذلك في كتاب الله : ﴿ولباس التقوى ذلك خير﴾ الآية .

وفي تفسير العياشي عن زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام عن قوله : ﴿يا بني آدم قد أنزلنا﴾ الآية . لباس التقوى ثياب بيض .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن عثمان : قال سمعت رسول الله ﷺ يقرأ : « ورياشاً » ولم يقل : وريشاً .

وفي تفسير القمي قال : وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً ولباس التقوى﴾ قال : فأما اللباس فاللباس الذي تلبسون، وأما الرياش فالمتاع والمال ، وأما لباس التقوى فالعفاف ، إن العفيف لا تبدو له عورة وإن كان عارياً من اللباس ، والفاجر بادي العورة وإن كان كاسياً من اللباس .

أقول : وما في الروايتين من معنى لباس التقوى من الأخذ ببعض المصاديق وقد تكرر نظير ذلك في الروايات .

وفي تفسير القمي أيضاً في قوله تعالى : ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا﴾ الآية قال : قال الذين عبدوا الأصنام فرد الله عليهم فقال : ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ إلى آخر الآية .

وفي البصائر عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن محمد بن

منصور قال : سألته عن قول الله تبارك وتعالى : ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾ إلى آخر الآية فقال : أرأيت أحداً يزعم أن الله أمرنا بالزنا وشرب الخمور وشيء من المحارم ؟ فقلت : لا ، فقال : فما هذه الفاحشة التي يدعون أن الله أمرنا بها ؟ فقلت : الله أعلم ورسوله ، فقال : فإن هذه في أئمة الجور ادعوا أن الله أمر بالائتمام بقوم لم يأمر الله بهم فرد الله عليهم وأخبرنا أنهم قالوا عليه الكذب فسمى الله ذلك منهم فاحشة .

أقول : ورواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي وهب عن محمد بن منصور قال : سألته وساق الحديث ، وروي ما في معناه في تفسير العياشي عن محمد بن منصور عن عبد صالح فعلم أن في السند أبا وهب وعنه يروي الحسين بن سعيد وأن الحديث مروي عن موسى بن جعفر عليه السلام .

وكيف كان فالرواية لا تنطبق بحسب مضمونها على حين نزول الآية ولا ما ذكر فيه من الحجة ينطبق على موردها فإن أهل الجاهلية كانت عندهم أحكام كثيرة متعلقة بأمور من قبيل الفحشاء ينسبونها إلى الله سبحانه كالطواف بالبيت عارياً .

لكن الحجة المذكورة فيه من حيث انطباق الآية على مصاديق بعد زمن النزول أقرب انطباقاً على أئمة الجور والحكام الظلمة فإن المسلمين مرت بهم أعصار يتولى فيها أمورهم أمثال الدعي زياد بن أبيه وابنه عبيد الله والحجاج بن يوسف وعتاة آخرون ، وحول عروشهم وكراسيهم عدة من العلماء يفتون بنفوذ أحكامهم ووجوب طاعتهم بأمثال قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ . فالرواية ناظرة إلى انطباق الآية على مصاديقها بعد عصر النزول .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : من زعم أن الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم أن الخير والشر إليه فقد كذب على الله .

وفيه : عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام : من زعم أن الله أمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة منه

فقد أخرج الله من سلطانه ، ومن زعم أن المعاصي عملت بغير قوة الله فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله أدخله الله النار .

أقول : وقوله عليه السلام : ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة منه الخ ، ناظر إلى قول المفوضة باستقلال العبد في أفعال الخير والشر كما أن قوله في الرواية السابقة : ومن زعم أن الخير والشر إليه الخ ، « ناظر إلى قول المجبرة : إن الخير والشر والطاعة والمعصية إنما تستند إلى إرادة الله من غير أن يكون لإرادة العبد ومشيئته دخل في صدور الفعل وإن أمكن بوجه إرجاع الضمير إلى العبد ليكون إشارة إلى قول المفوضة .

وفي التهذيب بإسناده عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل : ﴿وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد﴾ قال : هذه القبلة .

أقول : وهو من قبيل الجري والانطباق كما تبين من البيان السابق ، وروى مثله العياشي في تفسيره عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام .

وفي التهذيب بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، وفي تفسير العياشي عن زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) في قوله : ﴿وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد﴾ قال : مساجد محدثة فأمروا أن يقيموا وجوههم شطر المسجد الحرام .

أقول : الظاهر أن مراده عليه السلام أن معنى إقامة الوجوه في الآية التوجه إلى الله باستقبال القبلة عند كل مسجد يصلى فيه ثم القبلة تعينت بمثل قوله : ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾(1) وهي الكعبة إذ قد تقدم في الكلام على آيات القبلة أن الكعبة إنما جعلت قبلة في المدينة بعد الهجرة ، والآية التي نحن فيها وهي من سورة الأعراف مكية ولعل أصل الجعل في هذه السورة ثم تفصيل التشريع أو التفسير في سورة البقرة المدنية إن ساعد سياق آيات القبلة على ذلك كما أن الأحكام الأخر المفصلة من الواجبات والمحرمات تشتمل السور المكية على إجمالها وتشرع تفاصيلها أو تفسر وتبين في السور المدنية .

فقوله عليه السلام : مساجد محدثة الخ ، معناه أن المراد بكل مسجد في الآية

---

(1) البقرة : ١٤٤ .

المساجد يحدثها المسلمون في أكناف الأرض ، والمراد بإقامة الوجوه تولية الوجوه التي في آية الكعبة وهي استقبال الشطر من المسجد الحرام .

وفي تفسير العياشي عن الحسين بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : ﴿وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد﴾ يعني الأئمة .

أقول : الظاهر أن المراد به أئمة الجماعات ، وسيجيء له معنى آخر .

وفيه : عن الحسين بن مهران عنه عليه السلام في قول الله : ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ قال : يعني الأئمة .

أقول : وهو كالحديث السابق فإن تقديم الإمام زينة الصلاة ومن المستحب شرعاً تقديم خيار القوم ووجوههم للإمامة ويمكن أن يكون المراد بالأئمة أئمة الدين على ما سيجيء من رواية العلاء بن سيابة في آخر البحث .

وفي الدر المنثور أخرج العقيلي وأبو الشيخ وابن مردويه وابن عساكر عن أنس عن النبي ﷺ في قول الله : ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ قال : صلوا في نعالكم .

أقول : وروي هذا المعنى بعدة طرق أخرى عن علي وأبي هريرة وابن مسعود وشداد بن الأوس وغيرهم عنه صلى الله عليه وآله وسلم .

وفيه : أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : وجهني علي بن أبي طالب إلى ابن الكواء وأصحابه وعلي قميص رقيق وحلة فقالوا لي : أنت ابن عباس وتلبس مثل هذه الثياب ؟ فقلت : أول ما أخاصمكم به قال الله : قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده وخذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكان رسول الله ﷺ يلبس في العيدين بردي حبرة .

وفي الكافي بإسناده عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال : بعث أمير المؤمنين عليه السلام عبد الله بن عباس إلى ابن الكواء وأصحابه وعليه قميص رقيق وحلة فلما نظروا إليه قالوا : يا ابن عباس أنت خيرنا في أنفسنا وأنت تلبس هذا اللباس ؟ فقال : وهذا أول ما أخاصمكم فيه قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال الله عز وجل : خذوا زينتكم عند كل مسجد .

وفي الكافي بإسناده عن فضالة بن أيوب في قول الله عز وجل : ﴿خذوا

زينتكم عند كل مسجد﴾ قال : في العيد والجمعة .

أقول : ورواه في التهذيب عن فضالة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام وروى ما في معناه العياشي في تفسيره عنه ، وفي المجمع عن أبي جعفر عليه السلام .

وفي الفقيه سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ قال من ذلك التمشط عند كل صلاة .

أقول : وفي معناها غيرها من الروايات .

وفي تفسير العياشي عن خيثمة بن أبي خيثمة قال : كان الحسن بن علي عليه السلام إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه . فقيل له : يا ابن رسول الله لم تلبس أجود ثيابك ؟ فقال : إن الله جميل يحب الجمال فأتجمل لربي وهو يقول : ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ فأحب أن ألبس أجود ثيابي .

أقول : والحديث مروي من طرق أهل السنة أيضاً .

وفي الكافي بإسناده عن يونس بن إبراهيم قال : دخلت يوماً على أبي عبد الله عليه السلام وعليَّ جبة خز وطيلسان خز فنظر إليّ فقلت : جعلت فداك عليّ جبة خز وطيلسان خز هذا ما تقول فيه ؟ فقال : لا بأس بالخز قلت : وسداه أبريسم فقال : وما بأس يا إبراهيم فقد أُصيب الحسين عليه السلام وعليه جبة خز ثم ذكر عليه السلام قصة عبد الله بن عباس مع الخوارج واحتجاجه عليهم بالآيتين .

وفيه : بإسناده عن أحمد بن أبي عبد الله عن محمد بن علي رفعه قال : مر سفيان الثوري في المسجد الحرام فرأى أبا عبد الله عليه السلام وعليه أثواب كثيرة قيمة حسان فقال : والله لآتينه ولأوبخنه فدنا منه فقال : يا ابن رسول الله والله ما لبس رسول الله مثل هذا اللباس ولا علي ولا أحد من آبائك ! فقال أبو عبد الله عليه السلام : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في زمان قتر مقتر ، وكان يأخذ لقتره وإقتاره ، وإن الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها[1] وأحق أهلها بها أبرارها ثم تلا : ﴿قل من حرم زينة

---

(١) وفي الحديث فأرسلت السماء عزاليها أي : أفراحها ، والعزالي بفتح اللام وكسرها : جمع العزلاء مثل الحمراء ، وهو فم المزادة : فقوله أرسلت السماء عزاليها يريد شدة وقع المطر على التشبيه بنزوله من أفواه المزادة . ومثله : ﴿أن الدنيا بعد ذلك ارخت عزاليها﴾ مجمع البحرين .

الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ فنحن أحق من أخذ ما أعطاه الله .

يا ثوري ما ترى علي من ثوب إنما لبسته للناس ثم اجتذب بيد سفيان فجرها إليه ثم رفع الثوب الأعلى وأخرج ثوباً تحت ذلك على جلده غليظاً ، ثم قال : هذا لبسته لنفسي وما رأيته للناس ثم جذب ثوباً على سفيان أعلاه غليظاً خشناً وداخل ذلك الثوب لين فقال : لبست هذا الأعلى للناس ، ولبست هذا لنفسك تسترها .

وفيه بإسناده عن ابن القداح قال : كان أبو عبد الله عليه السلام متكئاً علي فلقيه عباد بن كثير وعليه ثياب مروية حسان فقال : يا أبا عبد الله إنك من أهل بيت النبوة وكان أبوك فما لهذه الثياب المروية عليك ؟ فلو لبست دون هذه الثياب . فقال له أبو عبد الله عليه السلام : ويلك يا عباد من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ إن الله عز وجل إذا أنعم على عبده نعمه أحب أن يراها عليه ، ليس به بأس .

وفي الدر المنثور أخرج الترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده .

وفي قرب الأسناد للحميري عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام في حديث طويل : قال عليه السلام لي : ما تقول في اللباس الخشن ؟ فقلت : بلغني أن الحسن كان يلبس ، وأن جعفر بن محمد كان يأخذ الثوب الجديد فيأمر به فيغمس في الماء فقال لي البس وجمّل فإن علي بن الحسين كان يلبس الجبة الخز بخمس مائة درهم ، والمطرف الخز بخمسين ديناراً فيشتو فيه فإذا خرج الشتاء باعه وتصدق بثمنه ، وتلا هذه الآية : ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة جداً ، ومن أجمعها معنى الرواية الآتية .

في تفسير العياشي عن أبان بن تغلب قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : أترى الله أعطى من أعطى من كرامته عليه أو منع من منع من هوان به عليه ؟ لا ولكن المال مال الله يضعه عند الرجل ودائع ، وجوز لهم أن يأكلوا قصداً ، ويشربوا قصداً ، ويلبسوا قصداً ، وينكحوا قصداً ، ويركبوا قصداً ، ويعودوا بما سوى

ذلك على فقراء المؤمنين ويلموا به شعثهم فمن فعل ذلك كان ما يأكل حلالاً ويشرب حلالاً ويركب حلالاً ، وينكح حلالاً ، ومن عدا ذلك كان عليه حراماً ، ثم قال : ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين .

أترى الله ائتمن رجلاً على مال خول له أن يشتري فرساً بعشرة آلاف درهم ويجزيه فرسٌ بعشرين درهماً ، ويشتري جارية بألف دينار ويجزيه جارية بعشرين ديناراً وقال : ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين .

وفي الكافي بإسناده عن إسحاق بن عبد العزيز عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : نكون بطريق مكة ونريد الإحرام فنطلي ولا يكون معنا نخالة فنتدلك بها من النورة فنتدلك بالدقيق وقد دخلني من ذلك ما الله أعلم به ؟ فقال : مخافة الإسراف ؟ قلت : نعم ، فقال : ليس فيما أصلح البدن إسراف إني ربما أمرت بالنقي فيلت بالزيت فأتدلك به ، إنما الإسراف فيما أفسد المال وأضر بالبدن ، قلت : وما الإقتار ؟ قال : أكل الخبز والملح وأنت تقدر على غيره . قلت : فما القصد ؟ قال : الخبز واللحم واللبن والخل والسمن مرة هذا ومرة هذا .

وفي الكافي بإسناده عن علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام قال : قال : قول الله عز وجل : ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق﴾ فأما قوله : ما ظهر منها يعني الزنا المعلن ونصب الرايات التي كانت ترفعها الفواحش في الجاهلية للفواحش ، وأما قوله عز وجل : ما بطن يعني ما نكح من أزواج الآباء لأن الناس كانوا قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان للرجل زوجة ومات عنها تزوجها ابنه من بعده إذا لم تكن أمه فحرم الله عز وجل ذلك ، وأما الإثم فإنها الخمر بعينها .

أقول : والرواية ملخصة من كلامه عليه السلام مع المهدي وقد رواها في صورة المحاجة في الكافي مسندة وفي تفسير العياشي مرسلة وأوردناها في روايات آية الخمر من سورة المائدة .

وفي تفسير العياشي عن محمد بن منصور قال : سألت عبداً صالحاً عليه السلام عن قول الله : ﴿إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ قال : إن للقرآن ظهراً وبطناً فأما ما حرم به في الكتاب هو في الظاهر ، والباطن من ذلك أئمة

الجور ، وجميع ما أُحل في الكتاب هو في الظاهر والباطن من ذلك ائمة الحق .

أقول : ورواه في الكافي عن محمد بن منصور مسنداً ، وفيه : فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر ، والباطن من ذلك أئمة الجور ، وجميع ما أحل الله في القرآن هو الظاهر ، والباطن من ذلك أئمة الحق .

أقول : انطباق المعاصي والمحرمات على أولئك والمحللات على هؤلاء لكون كل واحد من الطائفتين سبباً للقرب من الله أو البعد عنه ، أو لكون اتباع كل سبباً لما يناسبه من الأعمال .

ومن هذا الباب ما في التهذيب بإسناده عن العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ قال : الغسل عند لقاء كل إمام ، وكذا ما تقدم من روايتي الحسين بن مهران .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي شيبة والبخاري ومسلم وابن مردويه عن المغيرة ابن شعبة قال : قال سعد بن عبادة : لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : أتعجبون من غيرة سعد ؟ فوالله لأنا أغير من سعد والله أغير مني ، ومن أجله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أغير من الله .

وفي تفسير العياشي عن علي بن أبي حمزة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : ما من أحد أغير من الله تبارك وتعالى ، ومن أغير ممن حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ؟ .

وفيه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : ﴿إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ قال : هو الذي يسمى لملك الموت .

أقول : وقد تقدمت روايات في هذا المعنى في ذيل قوله تعالى : ﴿هو الذي قضى أجلاً وأجل مسمى عنده﴾[1] .

(بحث روائي مختلط بغيره)

في تفسير القمي في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : ﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ قال : خلقهم حين

(١) الأنعام : ٢ .

خلقهم مؤمناً وكافراً وشقياً وسعيداً ، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتدياً وضالاً .

قال علي بن إبراهيم : قال رسول الله ﷺ : الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه ..

أقول : الرواية وإن كانت عن أبي الجارود وهو مطعون غير أن القوم قبلوا ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام في حال استقامته قبل انحرافه عنه ، على أن الآية قد فسرت بمثل ما في هذه الرواية في غيرها كرواية إبراهيم الليثي عن أبي جعفر عليه السلام وغيره ، وقد وقع هذا المعنى في روايات أخرى واردة في تفسير آيات القدر ، وهي روايات جمة مختلفة يشترك جميعها في الدلالة على أن آخر الخلقة يشاكل أولها ، وعود الإنسان يناظر بدءه ، وأن المهتدي في آخر أمره مهتد من أول ، وأن الضال كذلك ضال من أول والشقي شقي في بدء خلقته والسعيد سعيد فيه ، والروايات على اختلاف بياناتها كالآيات ليست في مقام إثبات السعادة والشقاوة الذاتيتين بمعنى ما يقتضيه ذات الإنسان ويلزم ماهيته كالزوجية للأربعة فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه إذ لو رجع إلى مجرد التصوير العقلي من غير مطابقة للواقع الخارجي لم يستلزم أثراً حقيقياً لتأخر الوجود عن ماهيات الأشياء وعروضه لها في الذهن والخارج على خلافه ، ولو رجع إلى اقتضاء ذاتي حقيقي تملك به الماهية الإنسانية سعادتها أو شقاوتها بحيث لا يبقى لله سبحانه في خلقه إلا أن يظهر منها ما كان دفيناً في ذاته كامناً في باطنها كان في ذلك إبطال لإطلاق ملك الله سبحانه وتحديد لسلطانه ، والكتاب والسنة والعقل متعاضدة على نفيه .

على أن ذلك يوجب اختلال نظام العقل في جميع ما يبني عليه العقلاء في أمورهم واتفاقهم على توقع التأثير في باب التعليم والتربية ، وتسالمهم على وجود ما يستتبع المدح والذم أو يتصف بالحسن والقبح يدفعه .

وكذا يوجب لغوية تشريع الشرائع وإنزال الكتب وإرسال الرسل ، ولا معنى لإتمام الحجة في الذاتيات بأي معنى صورناها بعدما كانت مستحيلة الانفكاك عن الذوات .

والكتاب الكريم يسلم نظام العقل ويصدق بناء الإنسان بنيان أعماله في الحياة على الاختيار ، ويبين فيما يبين أن الله سبحانه خلق الإنسان من طين

ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم أنبته نباتاً حسناً حتى أنعم عليه بالبلوغ والعقل ، يفعل باختياره ويميز بين الحسن والقبيح ، والخير والشر ، والنفع والضرر والطاعة والمعصية ، والثواب والعقاب بعقله ، ثم أنعم عليه بتكاليف دينية فإن اتبع عقله وأطاع ربه فيما يأمره وينهاه كان سعيداً وجوزي أحسن الجزاء ، وإن خالف عقله واتبع هواه وعصى ربه كان شقياً وذاق وبال أمره ، والدار دار امتحان وابتلاء ، والعمل اليوم والجزاء غداً .

وأساس هذا البيان كما ترى - على قضيتين اثنتين : إحداهما : أن بين الفعل الاختياري وغيره فرقاً ، وهي قضية عقلية ضرورية ، والثانية : أن الأفعال الاختيارية تتصف بحسن وقبح وتستتبع مدحاً وذماً وثواباً وعقاباً ، وهي قضية عقلائية لا يسع لعاقل أن ينكرها وهو واقع تحت النظام الاجتماعي الحاكم عليه مدى حياته .

وبالجملة لا مجال للقول بالسعادة والشقاوة الذاتيتين بالمعنى المتقدم أبداً فما ورد من الآيات والروايات التي تعطف آخر الأمر على أوله إنما تسند الأمر إلى الخلق والإيجاد دون ذات الإنسان بما أنه إنسان ، وقد عرفت أن ارتباط السعادة والشقاء بأفعال الإنسان الاختيارية على ما تقتضيه القضيتان المتقدمتان مما لا يشوبه شك ولا يداخله ريب فما معنى هذه الآيات والروايات ؟ .

والروايات الواردة في مطابقة العود إلى البدء على كثرتها البالغة تختلف في مضامينها وأنحاء بيانها طبقاً للآيات :

فمنها ما دل على ذلك إجمالاً ، وأن الله خلقهم حين خلقهم صنفين : شقي وسعيد ، وكافر ومؤمن كرواية أبي الجارود المتقدمة ، وما مرَّ في ذيل قوله تعالى : ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾[1] من رواية الكافي في خلقة الجنين .

وهذا القسم من الروايات يحاذي قوله تعالى : ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾[2] ، وقوله : ﴿هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾[3] ، وقوله تعالى : ﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ الآية .

---

(١) آل عمران : ٦ . (٢) التغابن : ٢ . (٣) النجم : ٣٢ .

ولا إشكال كثير فيها فإن الآيات كما يشهد به سياقها ويدل عليه ذيل الأخيرة منها إنما تدل على قضاء إجمالي بكون النوع الإنساني مشتملاً على فريقين ، وإنما يفصل الإجمال ، ويتعين كل من الطائفتين ، وتتميز من غيرها في مرحلة البقاء بأفعال اختيارية تستتبع سعادة أو شقاوة ، وتستدعي الاهتداء بالتوفيق أو أن يحق له الضلالة بولاية الشياطين ، وبعبارة أخرى الذي في بدء الخلقة قضاء مشروط ثم يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق بالأعمال الاختيارية بعد ذلك .

ومنها : ما يدل تفصيلاً أن الله سبحانه خلق الناس مختلفين فمنهم من خلقه من طين الجنة وإليه مرجعه ، ومنهم من خلقه من طينة النار وإليها مآله ففي البصائر عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال : أخذ الله ميثاق شيعتنا معنا على ولايتنا لا يزيدون ولا ينقصون إن الله خلقنا من طينة عليين وخلق شيعتنا من طينة أسفل من ذلك ، وخلق عدونا من طينة سجين وخلق أولياءهم من طينة أسفل من ذلك .

أقول : وفي هذا المعنى روايات كثيرة جداً .

وفي المحاسن عن عبد الله بن كيسان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك أنا مولاك عبد الله بن كيسان فقال : أما النسب فأعرفه ، وأما أنت فلست أعرفك ، قال : قلت : ولدت بالجبل ونشأت بأرض فارس ، وأنا أخالط الناس في التجارات وغير ذلك فأرى الرجل حسن السمت وحسن الخلق والأمانة ثم أفتشه فأفتشه عن عداوتكم ، وأخالط الرجل وأرى فيه سوء الخلق وقلة أمانة وزعارة ثم أفتشه فأفتشه عن ولايتكم فكيف يكون ذلك .

فقال : أما علمت يا ابن كيسان أن الله تبارك وتعالى أخذ طينة من الجنة وطينة من النار فخلطهما جميعاً ثم نزع هذه من هذه فما رأيت من أولئك من الأمانة وحسن السمت وحسن الخلق فمما مستهم من طينة الجنة ، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه ، وما رأيت من هؤلاء من قلة الأمانة وسوء الخلق والزعارة ، فمما مستهم من طينة النار ، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه .

أقول : والروايات في هذا المعنى أيضاً كثيرة جداً .

وفي العلل عن حبة العرني عن علي عليه السلام قال : إن الله خلق آدم من أديم

الأرض فمنه السباخ ، ومنه الملح ، ومنه الطيب فكذلك في ذريته الصالح والطالح .

أقول : وحديث الخلق من طينة عليين وسجين إشارة إلى قوله تعالى : ﴿كلا إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين﴾ إلى أن قال ﴿كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾[١] ، أما الآيات فسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى في محلها ، وأما الروايات فالرواية الأخيرة لا تخلو عن جهة بيان بمدلولها لمدلول ما تقدم عليها .

وذلك أنها تدل على أن المادة الأرضية على اختلافها في أوصافها لها ارتباط بأحوال الانسان وأوصافه من حيث الصلاح والطلاح على حسب ما نشاهده في الخارج أن اختلاف المواد لها تأثير ما قطعي في اختلاف الصور الطارئة عليها والآثار البارزة منها وإن كان ذلك على الاقتضاء دون العلية التامة .

فقوله عليه‌السلام : إن الإنسان مخلوق من الطين ثم قوله : إن أصله من الجنة أو من النار يفيد أن من الأرض ما هو من الجنة ومنها ما هي من النار وإليهما يؤول فإنها تصير إنساناً ثم يسلك إلى الجنة أو إلى النار ، وإنما يسلك إلى كل منهما ما يناسبها في مادة الخلقة فهذا الموجود المادي الأرضي هو الذي يصفو فيدخل الجنة ويكون طينه طين الجنة ، أو يزيد في التكدر والانحطاط فيدخل النار فيكون وقوداً لها .

ويشعر به بعض الإشعار قوله تعالى حكاية عن أهل الجنة : ﴿الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء﴾ الآية[٢] ، فإن ظاهر الآية أن المراد من الأرض هو هذه الأرض يسكنها الإنسان ويموت فيها ويبعث منها ، وهي المرادة من الجنة ، وإليه يشير أيضاً قوله تعالى : ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات﴾[٣] .

فكأن المراد بطينة الجنة والنار في الروايات الطينة التي ستكون من أجزاء الجنة أو النار ، وخاصة بالنظر إلى بعض تعبيراته كقوله عليه‌السلام : من طينة عليين ومن طينة سجين ومن طينة الجنة ومن طينة النار .

---

(١) المطففين : ٢١ .　　(٢) الزمر : ٧٤ .　　(٣) إبراهيم : ٤٨ .

وعلى هذا فالمراد أن الإنسان مأخوذ بحسب تركيب أجزاء بدنه من المادة الأرضية إما مادة طيبة أو مادة خبيثة ، وهي بحسب وصفها البارز فيها مؤثرة في الإنسان في إدراكاته وعواطفه الباطنية وقواه ثم إذا شرعت قواه وعواطفه المناسبة لمادته في العمل تأيدت أعمال المادة بأعمال العواطف والقوى وبالعكس ولم يزل على ذلك يشتد أمره حتى يتم إنساناً سعيداً أو شقياً على حسب ما نظمه الله من عمل الأسباب وأراده ولله فيه البداء بتسليط سبب آخر أقوى من الأسباب الموجودة الفعالة يبدل مجرى سير الإنسان ويمنع من تأثير الأسباب المخالفة له .

ترى الإنسان المتكون من نطفة صالحة غير مؤفة مرباة في رحم سالمة وممدة بأغذية صالحة في هواء سالم ومحيط سالم أشد استعداداً للسلوك في المسلك الإنساني ، وأوقد ذهناً وألطف إدراكاً ، وأقوى للعمل فالأمزجة السالمة بالوراثة ثم بامداد النطفة بأسبابها وشرائطها كالمناطق المعتدلة أقرب إلى قبول الكمالات الانسانية ، والمناطق الرديئة ماء وهواء والصعبة الخشنة في أسبابها الحيوية كالمناطق الاستوائية والقطبية أقرب إلى الخشونة والقسوة والبلادة من غيرها .

ثم الأمزجة السالمة من موانع لطف الإدراك تنشأ ذوات أرواح لطيفة لها عقول جيدة وعواطف رقيقة تميل بالإنسان إلى ما فيه صلاح إنسانيته من العقائد والإرادات والأعمال ، وتقربه من المواد الحافظة للبقاء إلى ما يزيد في تأييد الروح في عمله ولا يزال يتعاكس التأثير حتى يتم الأثر ، ونظير الكلام جار في جانب الشقاء قال تعالى : ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾[1] ، وقال : ﴿ثم كان عاقبة الذين أساؤوا السوآى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون﴾[2] والآيات في هذا المعنى كثيرة .

ومع ما نعلم من تأثير المواد الأرضية في نحو حياة الإنسان السعيدة والشقية لسنا نحصي من الأسباب الدخيلة في هذا الباب إلا بعض الأسباب العامة البينة التي ليس لها قدر تجاه ما نجهله منها كما سمعت من حديث سلامة مزاج الأبوين والغذاء الممد للبقاء والمنطقة من الأرض التي يعيش فيها الإنسان وغيرها ، فهناك أسباب لا تحصى كثيرة خفية عنا ، ومن شواهد ذلك نوادر الأفراد الذين

---

(١) العنكبوت : ٦٩ .

(٢) الروم : ١٠ .

ينشأون في غير ما نحسبه منشأ لهم والله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي .

وبالجملة سعادة الإنسان في حياته أعني سعادته في علمه وعمله لها ارتباط تام بطيب مواده الأصلية فهي التي تقبل ما يناسبها من الروح ، وهي التي تهتدي إلى الجنة ، وكذلك شقاء الإنسان في علمه بترك العقل والعكوف على الأوهام والخرافات التي تزينها له عواطف الشهوة والغضب ، وفي عمله بالتمتع من لذائذ المادة ، والاكتناه والاسترسال في الشهوات الحيوانية والاستكبار عن كل حق لا يوافق هواه .

فهذان القبيلان من الأسباب المادية يسوقان الإنسان إلى الحق والباطل والسعادة والشقاء والجنة والنار غير أنهما مقتضيان من غير علية تامة ، ولله سبحانه المشيئة فيهما والبداء بإظهار سبب آخر يقهر ما يخالفه من الأسباب ، وقد تقدم ما يدل عليه في حديث خلقة الجنين في أوائل سورة آل عمران . وفي معناه أحاديث أخر تثبت لله المشيئة وجواز المحو والإثبات في الأمور .

ويمكن أن توجه هذه الأخبار بوجه آخر أدق يحتاج تعقله إلى صفاء في الذهن وقدم صدق في المعارف الحقيقية ، وهو أن السعادة والشقاوة في الإنسان إنما تتحققان بفعلية الإدراك واستقراره ، والإدراك لتجرده عن المادة ليس بمقيد بقيودها ولا محكومة بأحكامها ومنها الزمان الذي هو مقدار حركتها ، ونحن وإن كنا نقدر بالنظر إلى كون المادة تنتهي بحركتها إلى هذه الفعلية أن السعادة بعد زمان الحركة لكنها بحسب حقيقة نفسها غير مقيدة بالزمان فما بعد الحركة منها هو بعينه قبل الحركة وذلك نظير ما ننسب أموراً حادثة إلى فعل الله سبحانه فنقيد فعله بالزمان نقول : خلق الله زيداً في زمان كذا ، وأهلك قوم نوح ، ونجى قوم يونس ، وبعث محمداً ﷺ في عصر كذا فنقيد فعله بالزمان وإنما هو كذلك من حيث نظرنا إلى نفس الحادثة وكونها مأخوذة في نفسها من دون الزمان والحركة التي انتهت إلى وجودها وأما لو أخذت مع زمانها وسائر قيود ذاتها على ما عليه الأمر في نفسه فالفعل الإلهي غير متقيد بالزمان لأنه موجد مجموع الحادث وزمانه وسائر ما يتقيد به ، وإن كنا ـ بالنظر إلى اتحاد ما لفعله الحادث المتقيد بالزمان ـ نقيد فعله بالزمان كما نقول : اليوم علمت أن كذا كذا ، ورأيته الساعة فنقيد العلم باليوم والساعة وليس بمقيد بهما لمكان تجرده ، وإنما المتقيد هو

العمل الدماغي أو العصبي المادي الذي يصاحب العلم مصاحبة الاستعداد للمستعد له .

فالإنسان لما كان انتهاؤه إلى تجرد علمي بالسعادة أو الشقاء ـ وإن كان مقارناً لجنة جسمانية أو نار كذلك على ما هو ظاهر الكتاب والسنة ـ فما له من المآل في نفسه لا زمان له وصح أن يؤخذ قبل كما يؤخذ بعد ، وأن يسمى بدء كما يسمى عوداً فافهم ذلك .

ومنها : ما يدل على انتهاء خلقة الناس إلى الماء العذب الفرات والملح الأجاج كما في العلل عن الصادق عليه السلام قال : إن الله عز وجل خلق ماء عذباً فخلق منه أهل طاعته ، وجعل ماء مراً فخلق منه أهل معصيته ثم أمرهما فاختلطا فلولا ذلك ما ولد المؤمن إلا مؤمناً ولا الكافر إلا كافراً .

وفيه عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن أول ما خلق الله فقال : إن أول ما خلق الله عز وجل ما خلق منه كل شيء . قلت : جعلت فداك ما هو؟ قال : الماء .

قال : إن الله تبارك وتعالى خلق الماء بحرين أحدهما عذب ، والآخر ملح ؛ فلما خلقهما نظر إلى العذب فقال : يا بحر فقال : لبيك وسعديك . قال : فيك بركتي ورحمتي ومنك أخلق أهل طاعتي وجنتي ، ثم نظر إلى الآخر فقال : يا بحر ، فلم يجب فأعاد ثلاث مرات : يا بحر ، فلم يجب فقال : عليك لعنتي ومنك أخلق أهل معصيتي ومن أسكنته ناري ثم أمرهما أن يمتزجا فامتزجا .

قال : فمن ثم يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن .

وفي تفسير العياشي عن عثمان بن عيسى عن بعض أصحابه عنه عليه السلام قال : إن الله قال لماء : كن عذباً فراتاً أخلق منك جنتي وأهل طاعتي ، وقال لماء : كن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي فأجرى الماءين على الطين ، الحديث وهو طويل .

أقول : وفي معنى كل من هذه الأحاديث الثلاثة أحاديث كثيرة أخرى مروية عن علي والباقر والصادق وغيرهم عليهم السلام ، وإنما أوردنا ما أوردناه بعنوان الأنموذج .

وهذه الروايات تنتهي إلى مثل قوله تعالى : ﴿والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير ، وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾[1] ، وأنت ترى موقع الآية الثانية من الأولى ، وأنها بمنزلة التمثيل لبيان مضمون الآية وشرح اختلاف الناس في أنفسهم في عين اتحادهم في الإنسانية واشتراكهم في بعض المنافع والآثار . وقد قال تعالى : ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[2] .

وقوله تعالى : ﴿وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أُجاج وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً﴾[3] ، وسيجيء بيان الآيات في محلها .

وأما الروايات فإنها ـ كما ترى ـ في معناها تعود قسمين :

أحدهما : ما يذكر أن الماءين العذب الفرات والملح الاجاج أُجريا على الطين الذي خلق منه الإنسان فاختلف الطين باختلاف الماء ، وهذا القسم يرجع إلى الصنف المتقدم من الأخبار الدالة على أن اختلاف الخلقة يعود إلى اختلاف الطينة المأخوذة لها فالكلام فيه كالكلام في أخبار الطينة وقد قدمناه .

وثانيهما : ما دل على أن الخلقة أعم من خلقة الإنسان وغيره ، حتى الجنة والنار تنتهيان إلى الماء ثم اختلاف الماء منشأ لاختلاف الناس في السعادة والشقاوة أما اختلاف الخلقة باختلاف العذوبة والملوحة فيعود أيضاً إلى القسم الأول ويجري فيه الكلام السابق فإن القسم الأول من هذه الأخبار يعود كالمفسر لهذا القسم الثاني ثم هما معاً كالمفسر لأخبار الطينة السابقة .

وأما انتهاء الخلقة إلى أصل أولي هو الماء فسيجيء البحث فيه فيما يناسبه من المحل إن شاء الله العزيز .

ومنها : ما دل على أن الاختلاف يعود إلى اختلاف الخلقة من النور والظلمة كما في العلل عن الصادق عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى خلقنا من نور

---

(١) فاطر : ١٢ . (٢) الأنبياء : ٣٠ . (٣) الفرقان : ٥٤ .

مبتدع من نور سنخ ذلك النور في طينة من أعلى عليين ، وخلق قلوب شيعتنا مما خلق منه أبداننا ، وخلق أبدانهم من طينة دون ذلك فقلوبهم تهوي إلينا لأنها خلقت مما خلقنا منه ، ثم قرأ ﴿كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾(١) . وإن الله تبارك وتعالى خلق قلوب أعدائنا من طينة من سجين ، وخلق أبدانهم من دون ذلك ، وخلق قلوب شيعتهم مما خلق منه أبدانهم فقلوبهم تهوي إليهم ، ثم قرأ : ﴿إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين﴾(٢) .

أقول : وفي معناه روايات أُخر ، وهو في الحقيقة راجع إلى ما تقدم من الروايات الدالة على انتهاء الخلقة إلى طينة عليين وطينة سجين ، وإنما يصير بعد خلقه من هذه الطينة نوراً وظلمة ، ولعل ذلك لكون طينة السعادة مما يظهر به الحق وتنجلي به المعرفة بخلاف طينة الشقاوة الملازمة للجعل الذي هو ظلمة وعمى فطينة السعادة نور ، وكثيراً ما يسمي القرآن العلم والهدى نوراً كما يسمي الإيمان حياة قال تعالى : ﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾(٣) .

وقال : ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾(٤) ، وفي كون النور أصلاً لخلقة طائفة من الموجودات كالأنبياء والملائكة واللوح والقلم والعرش والكرسي والجنة أخبار كثيرة أخرى سيأتي بعضها فيما سيأتي إن شاء الله .

ومنها : ما دل على لحوق حسنات الأشقياء بالسعداء يوم القيامة وبالعكس كما في العلل بإسناده عن إبراهيم الليثي عن الباقر عليه السلام في حديث طويل : ثم قال : أخبرني يا إبراهيم عن الشمس إذا طلعت وبدا شعاعها في البلدان أهو بائن من القرص ؟ قلت : في حال طلوعه بائن . قال أليس إذا غابت الشمس اتصل ذلك الشعاع بالقرص حتى يعود إليه ؟ قلت : نعم . قال : كذلك يعود كل شيء إلى سنخه وجوهره وأصله فإذا كان يوم القيامة نزع الله عز وجل سنخ الناصب وطينته مع أثقاله وأوزاره من المؤمن فيلحقها كلها بالناصب ، وينزع سنخ المؤمن

---

(١) المطففين : ٢١ .
(٢) المطففين : ٩ .
(٣) الأنعام : ١٢٢ .
(٤) البقرة : ٢٥٧ .

وطينته مع حسناته وأبواب بره واجتهاده من الناصب فيلحقها كلها بالمؤمن .

أفترى هيهنا ظلماً وعدواناً ؟ قلت : لا يا ابن رسول الله . قال : هذا والله القضاء الفاصل والحكم القاطع ، والعدل البيّن ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون هذا يا إبراهيم الحق من ربك فلا تكن من الممترين ، هذا من حكم الملكوت .

قلت : يا ابن رسول الله وما حكم الملكوت ؟ قال : حكم الله وحكم أنبيائه وقصة الخضر وموسى حين استصحبه فقال : إنك لن تستطيع معي صبرا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً افهم يا إبراهيم واعقل ، أنكر موسى على الخضر واستفظع أفعاله حتى قال له الخضر : يا موسى ما فعلته عن أمري ، وإنما فعلته عن أمر الله عز وجل الحديث .

أقول : الرواية تبني البيان على قوله تعالى : ﴿ليميز الله الخبيث من الطيب ، ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم﴾[1] ، وآيات أخر ذكرها عليه السلام في متن الرواية ، والآية ـ كما ترى ـ تذكر أن الله سبحانه سيفصل يوم القيامة الطيب من الخبيث ويميز بينهما تمييزاً تاماً لا يبقى في قسم الطيب من خلط الخباثة شيء ، ولا في سنخ الخبيث من خلط الطيب شيء ثم يجمع كل خبيث برد بعضه إلى بعض وإلحاق بعضه ببعض ، ويرجع الآثار والأعمال حينئذ إلى موضوعاتها ، وترد الفروع إلى أصولها لا محالة ، ولازم ذلك اجتماع الحسنات جميعاً في جانب ورجوعها إلى سعادة الذات الذي لا تمازجه شقاوة أصلاً ، واجتماع السيئات جميعاً في جانب ورجوعها إلى منشئها الخالص في منشئيته ، وهو الذي تبينه الرواية .

قوله عليه السلام : أخبرني يا إبراهيم عن الشمس الخ تمثيل بظاهر الحس على كون الأثر مظهراً لمؤثره مسانخاً له قائماً به ملازماً لوجوده ، وقوله عليه السلام : هذا والله القضاء الفاصل الخ ، هذا مع كونه بحسب بادىء النظر خلاف العدل مبني على ما تحكم به الضرورة من وجوب المناسبة والسنخية بين الفاعل وفعله والمؤثر وأثره ، ولازمه الحكم بأن كل فعل من الأفعال إنما يملكه من الفواعل ما يناسبه في ذاته لا ما لا يناسبه ، وإن كان قضاء النظر السطحي المعتمد على ظاهر الحس بخلافه .

---

(١) الأنفال : ٣٧ .

فالفعل من حيث كونه حركات كذا وسكنات كذا فهو للموضوع الذي يتحرك ويسكن بها ، وأما من حيث كونه معنى من المعاني حسنة أو سيئة ومن آثار السعادة أو من آثار الشقاوة فإنما هو لذات سعيدة أو شقية تناسبه في وصفه ، ولو كان هناك موضوعان لهما حكمان مختلفان ثم وجد شيء من حكم كل في الآخر فإنما هو الامتزاج وقع بين الموضوعين واختلاط بمعنى أن وراء هذا الفعل موضوعه الأصلي القائم بأمره وإن ظهر في ظاهر النظر في غير موضوعه كالحرارة الظاهرة في الماء التي عاملها الأصلي نار أو شمس مثلاً وإن كانت صفة بارزة في الماء ظاهراً فالحرارة للنار مثلاً وإن ظهرت في الماء وهذا مما لا يرتاب فيه الخبير بالأبحاث الحقيقية .

وعلى هذا تكون الحسنات للمحسنين ذاتاً والسعداء جوهراً وسنخاً ، والسيئات للمسيئين ذاتاً والأشقياء طينة وأصلاً بحسب ظرف الحقيقة ووعاء الحق فهو الذي يقتضيه العدل الحقيقي .

ولا يناقضه أمثال قوله تعالى : ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[١] ، وقوله : ﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾[٢] وقوله : ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[٣] ، إلى غير ذلك من الآيات الحاكمة بأن تبعة كل فعل إنما هو لفاعله إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

وذلك أن الذي تحكم به الآيات في محله ولا يتخطاه لكن لما كان فاعل الفعل بحسب النظر الاجتماعي الدنيوي هو الذي تقوم به الحركة والسكون المسمى فعلاً فإليه تعود تبعة الفعل من مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب دنيويين ، وأما بحسب النظر الحقيقي ففاعل الفعل الأصل الذي يسانخه الفعل ويناسبه وهو غير من قامت به الحركات والسكنات المسماة فعلاً ، ورجوع هذا الفعل وما له من الآثار الحسنة أو السيئة إلى هذا الأصل ليس من رجوع تبعة الفعل إلى غير فاعله حتى تناقضه الآيات الكريمة فهذا الحكم الباطني الذي يسميه ﷺ حكماً ملكوتياً في طول الحكم الظاهري الذي نألفه في حياتنا الاجتماعية .

وإذا كان يوم القيامة هو اليوم الذي تبلى فيه السرائر وتظهر فيه الحقائق ولا يحتجب الحق فيه بشيء كما مرت الإشارة إليه مراراً ـ كان هو مجلى هذا الحكم

---

(١) الزلزال : ٨ . (٢) النجم : ٣٨ . (٣) البقرة : ٢٨٦ .

الملكوتي الذي يلحق كل حكم بحقيقة موضوعه فيرجع به كل شيء إلى أصله قال تعالى: ﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾[١]، وقال: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[٢] ، وقال : ﴿الحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء﴾[٣] ، وقال : ﴿وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم﴾[٤] .

ومن هنا يظهر وجه اختصاص هذا الحكم الملكوتي بيوم القيامة مع أن البرزخ وهو ما بين الموت والبعث أيضاً من ظروف المجازاة ومن أيام الله ، وذلك لأن الظاهر من كلامه تعالى أن البرزخ من تتمة المكث الأرضي محسوب من الدنيا كما يدل عليه قوله تعالى : ﴿قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادين قال إن لبثتم إلا قليلاً﴾[٥] ، وقوله : ﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث﴾[٦] .

فالحياة البرزخية كأنها من بقايا الحياة الدنيوية محكومة ببعض أحكامها ، والناس فيها بعد في طريق التصفية والتخلص إلى سعادتهم وشقاوتهم ، والحكم الفصل الذي يحتاج إلى السنخ الخالص والذات الممحوضة بعد هذه الحياة .

ومن هنا يظهر أيضاً سر ما يظهر في القرآن والحديث أن الله سبحانه يجازي الكفار جزاء حسناتهم التي أتوا بها في الدنيا . وأما في الآخرة فأعمالهم فيها حبط ، ولا يقيم لهم يوم القيامة وزناً ، وليس لهم فيها إلا النار فافهم ذلك .

وقوله ﷺ : ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ تعليل منه لما بينه من الحكم الملكوتي بالآية ، وذلك أن السؤال عن شيء سواء كان فعلاً فعله فاعل أو قضى به قاض أو خبراً أخبر به مخبر إنما هو طلب من الفاعل أو القاضي أو المخبر أن يبين مطابقة ما أتى به الواقع ويطبقه على الحق فإن ما نأتي به من الأمر إنما هو محاذاة منا للواقع الحق ولا ينقطع السؤال إلا إذا بين لنا وجه الحق فيه وكونه مطابقاً للواقع أما إذا كان الفعل الذي أتى به أو الحكم الذي حكم به أو الخبر الذي أخبر به مثلاً نفس الواقع بلا واسطة فلا معنى للسؤال البتة .

---

(١) الزمر : ٤٧ .
(٢) ق : ٢٢ .
(٣) الطور : ٢١ .
(٤) العنكبوت : ١٣ .
(٥) المؤمنون : ١١٤ .
(٦) الروم : ٥٦ .

فإذا سألك سائل مثلاً : لِمَ ضربت اليتيم ؟ أو لم قضيت أن المال لزيد ؟ أو من أين أخبرت أن زيداً قائم ؟ لم ينقطع السؤال دون أن تقول مثلاً : ضربته للتأديب ، وأن تقول أن زيداً ورثه عن أبيه مثلاً وأن تريه زيداً وهو قائم مثلاً ، وهذا هو الحق الواقع المسؤول عنه ، وأما كون الأربعة زوجاً ، أو كون العشرة أكبر من الخمسة أو بطلان حياة زيد لو جز رأسه من بدنه مثلاً فهذه الأمور نفس الواقع الحق ولا معنى لأن يسأل عن الأربعة لِمَ صارت زوجاً ؟ أو عن العشرة لِمَ صارت أكبر من الخمسة ؟ أو عن فعل من الأفعال أو أثر من الآثار وعنده فاعله وغايته لِمَ كان كما كان ؟ أو لم فعل سببه التام ما فعل ؟ فإن ذلك هذر .

والله سبحانه فعله نفس الواقع الحق ، وقوله نفس العين الخارجية ولا ينتهي إلى غيره فلا معنى للسؤال عنه بلم وكيف . وجميع القضايا الحقة التي نطبق عليها عقائدنا أو أفعالنا لتكون حقة إنما هي مأخوذة من الخارج الذي هو فعله فلا تحكم في شيء من فعله ، وإنما تلازم بوجه فعله ملازمة التابع للمتبوع والمنتزع للمنتزع منه فافهم ، وبتقرير آخر الفعل الإلهي إنما يظهر بالأسباب الكونية فهي بمنزلة الآلات والأدوات لا يظهر له فعل إلا بتوسطها ، والسائل إنما يسأل عن فعل من أفعاله لجهله بالأسباب مثلاً إذا مات زيد بسقوط حائط عليه بغتة سأل سائل : لِمَ أهلك الله زيداً ولم يرحم شبابه ولا أبويه المسكينين ؟ فإذا أجيب بانهدام الحائط عليه نقل السؤال إلى أنه لِمَ هدم عليه الحائط ؟ فإذا أجيب بأن السماء أمطرت فاسترخى أصله ومال به الثقل فسقط وكان تحته زيد فمات به ، نقل السؤال إلى أمطار السماء وهلم جراً ، ولا يقع السؤال إلا على أثر مجهول العلة ، وأما الأثر المعلوم العلة فلا يقع عنه سؤال وليس إلا أن السائل بجهله يقدر لزيد حياة مستندة إلى علل ليس بينها هذه التي فاجأته بسلسلتها فتوهم أن الله سبحانه فعل به ما فعل جزافاً من غير سبب ولذلك بادر إلى السؤال ولو أحاط بعلل الحوادث لم يسأل قط ، وقد تقدم بعض الكلام في قوله تعالى : ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ الخ ، في البحث عن اعتراضات إبليس في محاورته الملائكة .

وقوله عليه السلام : حكم الله وحكم أنبيائه الخ ، أي قضاؤه تعالى وقضاء أنبيائه بإذنه تعالى إنما يقضي ويحكم الحكم الحق الذي بحسب حقيقة الأمر وباطنه لا بحسب الظاهر كما نحكم عليه بالاعتماد على الشواهد والأمارات .

يَتَوَفَّوْنَهُمْ ـ تبيّن معنى لمحوق الحسنات وآثارها للذوات الطيبة وسنخ النور ، ولحوق السيئات وآثارها السنخ الظلمة والفساد والذوات الخبيثة ، ويتبين بما تبين من معنى قوله ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ، الجواب عن شيء آخر ربما يختلج بالبال في بادىء النظر وهو أنه لم اختصت الذوات الطيبة وسنخ النور بالحسنات وآثارها ، والذوات الخبيثة وسنخ الظلمة بخلافها ؟ ولم استعقبت الحسنات النعمة الدائمة والجنة الخالدة ، واستعقبت السيئات النقمة والنار .

والجواب : أنها آثار واقعية عن روابط خارجية كما تقدم بيانه في البحث عن نتائج الأعمال لا أحكام وضعية اعتبارية وإن بينت في لسان الشرع بنظائر ما تبين به تبعات أحكامنا الوضعية الاعتبارية الواقعة في ظرف الاجتماع الإنساني تتميماً لنظام التشريع .

إذا عرفت ذلك علمت أن هذه الاختصاصات ترجع إلى روابط تكوينية بين ذوات الأشياء وآثارها الذاتية ولا سؤال في الذاتيات غير أنك ينبغي أن تتذكر ما تقدم أن لزوم حكم لذات من الذوات ليس معناه استقلال ذاته باقتضاء ذلك الحكم والأثر ، واستغناؤه عن الله سبحانه في إيجابه وضمه لنفسه فهذا مما يدفعه البيان الإلهي في كتابه بل معناه لزومه لفعله الحق ولا سؤال عن ذلك كما اتضح معناه .

وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى : ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً﴾[١] ، فإنما هو مثل مضروب لاقتضاء الذوات ، وإنما قيده بقوله : ﴿بإذن ربه﴾ دفعاً لتوهم اللزوم الذاتي بمعنى استقلال الذوات في التأثير مستغنية عنه تعالى ، وفي هذا المعنى ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : جف القلم بالسعادة لمن آمن واتقى .

* * *

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَـٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا

(١) الأعراف : ٥٨ .

يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (٣٧) قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ فِي ٱلنَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا ٱدَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعاً قَالَتْ أُولٰهُمْ لِأُخْرٰهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِنَ ٱلنَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ (٣٨) وَقَالَتْ أُولٰهُمْ لِأُخْرٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (٣٩) إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ (٤٠) لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي ٱلظَّالِمِينَ (٤١) وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا أُولٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٤٢) وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ للهِ ٱلَّذِي هَدٰنَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدٰنَا ٱللهُ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٤٣) وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ ٱلنَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ ٱللهِ عَلَى ٱلظَّالِمِينَ (٤٤) ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجاً وَهُمْ بِالآخِرَةِ كَافِرُونَ (٤٥) وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى

الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ (٤٦) وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٤٧) وَنَادَى أَصْحَابُ الأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ (٤٨) أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ (٤٩) وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ قَالُوا إِنَّ اللهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الكَافِرِينَ (٥٠) الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هٰذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (٥١) وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٥٢) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٥٣) .

(بيان)

الآية الأولى تفريع واستخراج من الخطاب العام الأخير المصدر بقوله : ﴿يا بني آدم﴾ نظير التفريعات المذكورة لسائر الخطابات العامة السابقة ، وما يتلوها بيان لما يستتبعه الكذب على الله وتكذيب آياته من سوء العاقبة ، والإيمان

بالله والعمل الصالح من السعادة الخالدة إلا آيتين من آخرها فإن فيهما رجوعاً إلى أول الكلام وبياناً لتمام الحجة عليهم بنزول الكتاب .

قوله تعالى : **﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته﴾** تفريع على ما تتضمنه الآية السابقة من أعلام الشريعة العامة المبلغة بواسطة الرسل أي إذا كان الأمر على ذلك وقد أبلغ الله دينه العام جميع أولاد آدم وأخبر بما أعده من الجزاء للأخذ به وتركه فمن أظلم ممن استنكف عن ذلك إما بافتراء الكذب على الله ، ونسبة دين إليه ، ووضعه موضع ما أتى به الرسل من دين التوحيد ، وقد أخبر الله أنهم وسائط بينه وبين خلقه في تبليغهم دينه ، وإما بالتكذيب لآياته الدالة على وحدانيته وما يتبعه من الشرائع .

ومن هنا يظهر أن افتراء الكذب على الله وإن كان يعم كل بدعة في الدين أصوله وفروعه غير أن المورد هو الشرك بالله باتخاذ آلهة دون الله ، ويدل عليه ما سيأتي من قوله : ﴿قالوا أينما كنتم تدعون من دون الله﴾ .

قوله تعالى : **﴿أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى إذا جاءتهم رسلنا﴾** إلى آخر الآية . المراد بالكتاب ما قضي وكتب أن يصيب الإنسان من مقدرات الحياة من عمر ومعيشة وغنى وصحة ومال وولد وغير ذلك ، والدليل عليه تقييده بقوله : ﴿حتى إذا جاءتهم رسلنا﴾ الخ ، والمراد به أجل الموت ، ومن المعلوم أنه غاية الحياة الدنيا بجميع شؤونها ومقارناتها .

والمراد بالنصيب من الكتاب السهم الذي يختص كل واحد منهم من مطلق ما كتب له ولغيره ، وفي جعل النصيب من الكتاب هو الذي ينالهم ، والأمر منعكس بحسب الظاهر دلالة على أن النصيب الذي فرض للإنسان وقضي له من الله سبحانه لم يكن ليخطئه البتة وما لم يفرض له لم يكن ليصيبه البتة .

والمعنى : أولئك الذين كذبوا على الله بالشرك أو كذبوا بآياته بالرد لجميع الدين أو شطر منه ينالهم نصيبهم من الكتاب ، ونصيبهم ما قضي في حقهم من الخير والشر في الحياة الدنيا حتى إذا قضوا أجلهم وجاءتهم رسلنا من الملائكة وهم ملك الموت وأعوانه نزلوا عليهم وهم يتوفونهم ويأخذون أرواحهم ونفوسهم من أبدانهم سألوهم و**﴿قالوا أين ما كنتم تدعون من دون الله﴾** من الشركاء الذين كنتم تدعون أنهم شركاء الله فيكم وشفعاؤكم عنده ؟ **﴿قالوا ضلوا عنا﴾** وإنما ضلت أوصافهم ونعوتهم **﴿وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾** بمعاينة

حقيقة الأمر أن غير الله سبحانه لا ينفع ولا يضر شيئاً ، وقد أخطأوا في نسبة ذلك إلى أوليائهم .

وفي مضمون الآية جهات من البحث تقدمت في نظيره الآية من سورة الأنعام وغيرها .

قوله تعالى : ﴿**قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس**﴾ الخطاب من الله سبحانه دون الملائكة وإن كانوا في وسائط في التوفي وغيره ، والمخاطبون بحسب سياق اللفظ هم بعض الكفار وهم الذين توفيت قبلهم امم من الجن والإنس إلا أن الخطاب في معنى : ادخلوا فيما دخل فيه سابقوكم ولاحقوكم وإنما نظم الكلام هذا النظم ليتخلص به إلى ذكر التخاصم الذي يقع بين متقدميهم ومتأخريهم ، وقد قال تعالى : ﴿إن ذلك لحق تخاصم أهل النار﴾[1] .

وفي الآية دلالة على أن من الجن أُمماً يموتون بآجال خاصة قبل انتهاء أمد الدنيا على خلاف إبليس الباقي إلى يوم الوقت المعلوم .

قوله تعالى : ﴿**كلما دخلت أُمة لعنت أُختها**﴾ هذا من جملة خصامهم في النار وهو لعن كل داخل من تقدم عليه في الدخول ، واللعن هو الإبعاد من الرحمة ومن كل خير والأخت المثل .

قوله تعالى : ﴿**حتى إذا اداركوا فيها جميعاً**﴾ إلى آخر الآيتين ، اداركوا أي تداركوا أي أدرك بعضهم بعضاً اللاحقون السابقين أي اجتمعوا في النار جميعاً .

والمراد بالأولى والأخرى اللتين تتخاصمان ما هو كذلك بحسب الرتبة أو بحسب الزمان فإن الأولى منهم مقاماً وهم رؤساء الضلال ، وأئمة الكفر المتبوعون أعانوا تابعيهم بإضلالهم على الضلال ، وكذا الأولى منهم زماناً وهم الأسلاف المتقدمون أعانوا متأخريهم على ضلالتهم لأنهم هم الذين جرؤوهم بفتح الباب لهم وتمهيد الطريق لسلوكهم .

والضعف بالكسر فالسكون ما يكرر الشيء فضعف الواحد اثنان وضعف الاثنين أربعة غير أنه ربما أُريد به ما يوجب تكرار شيء آخر فقط كالاثنين يوجب بنفسه تكرار الواحد فضعف الواحد اثنان وضعفاه أربعة ، وربما أُريد به ما يوجب

---

(١) سورة ص : ٦٤ .

التكرار بانضمامه إلى شيء كالواحد يوجب تكرار واحد آخر بانضمامه إليه لأنهما يصيران بذلك اثنين فكل واحد من جزئي الاثنين ضعف وهما جميعاً ضعفان نظير الزوج فالاثنان زوج وهما زوجان وعلى كلا الاعتبارين ورد استعماله في كلامه تعالى ، قال تعالى كما في هذه الآية ﴿فآتهم عذاباً ضعفاً﴾ وقال تعالى : ﴿ضعفين من العذاب﴾ .

وقوله : ﴿قالت أُخراهم لاولاهم ربنا هؤلاء أضلونا﴾ الخ ، نوع من الالتفات لطيف في بابه فيه رجوع من مخاطبتهم بالمخاصمة إلى مخاطبة الله سبحانه بالدعاء عليهم معللاً بظلمهم فيفيد فائدة التكنية بالإشارة إلى الملزوم وإفادة الملازمة ، وفيه مع ذلك نوع من الإيجاز فإن فيه اكتفاء بمجاورة واحدة عن محاورتين ، والتقدير قالت أُخراهم لاولاهم أنتم أشد ظلماً منا لأنكم ضالون في أنفسكم وقد أضللتمونا فليعذبكم الله عذاباً ضعفاً من النار ، ثم رجعوا إلى ربهم بالدعاء عليهم وقالوا ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً . . الخ ، فأجابهم الله وقال لكل ضعف ولكن لا تعلمون ، ثم أجابتهم أولاهم وقالوا : فما كان لكم علينا من فضل الخ . .

فمعنى الآية : ﴿حتى إذا اداركوا﴾ واجتمعوا بلحوق أُخراهم لاولاهم ﴿فيها﴾ أي في النار تخاصموا ﴿وقالت أخراهم﴾ وهم اللاحقون مرتبة أو زماناً من التابعين ﴿لاولاهم﴾ وهم الملحوقون المتبعون من رؤسائهم وأئمتهم ، ومن آبائهم والأجيال السابقة عليهم زماناً الممهدين لهم الطريق إلى الضلال أنتم أضللتمونا بإعانتكم عليه فلتعذبوا بأشد من عذابنا فسألوا ربهم ذلك وقالوا : ﴿ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار﴾ يكون ضعف عذابنا لأنهم ضلوا في أنفسهم وأضلوا غيرهم بالإعانة ﴿قال﴾ الله سبحانه ﴿لكل﴾ من الأولى والأخرى ﴿ضعف﴾ من العذاب أما أولاكم فإنهم ضلوا وأعانوكم على الضلال ، وأما أنتم فإنكم ضللتم وأعنتوهم على الإضلال باتباع أمرهم وإجابة دعوة الرؤساء منهم ، وتكثير سواد السابقين منهم باللحوق بهم ﴿ولكن لا تعلمون﴾ فإن العذاب إنما يتحقق أو يتم في مرحلة الإدراك والعلم . وأنتم تشاهدونهم أمثال أنفسكم في شمول العذاب وإحاطة النار فتتوهمون أن عذابهم مثل عذابكم وليس كذلك بل لهم من العذاب ما لا طريق لكم إلى إدراكه والشعور به كما أنهم بالنسبة إليكم كذلك فما عندكم وعندهم من العذاب ضعف ولكن إحاطة العذاب

شغلكم عن العلم بذلك .

وهذا خطاب إلهي مبني على القهر والإذلال فيه تعذيب لهم يسمعه أولاهم وأخراهم جميعاً فتعود به أولاهم لأخراهم بالتهكم وتقول كما حكى الله : **﴿وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل﴾** بخفة العذاب **﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾** في الدنيا من الذنوب والآثام .

قوله تعالى : **﴿إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم﴾** إلى آخر الآية . السم هو الثقب وجمعه السموم ، والخياط والمخيط الإبرة .

والذي نفاه الله تعالى من تفتيح أبواب السماء مطلق في نفسه يشمل الفتح لولوج أدعيتهم وصعود أعمالهم ودخول أرواحهم غير أن تعقيبه بقوله : **﴿ولا يدخلون الجنة﴾** الخ ، كالقرينة على أن المراد نفي أن يفتح بابها لدخولهم الجنة فإن ظاهر كلامه سبحانه أن الجنة في السماء كما هو في قوله : ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾[1] .

وقوله : **﴿حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾** من التعليق بالمحال وإنما يعلق الأمر بالمحال كناية عن عدم تحققه وإياساً من وجوده كما يقال : لا أفعل كذا حتى يشيب الغراب ويبيض الفار ، وقد قال تعالى في موضع آخر في هذا المعنى : ﴿وما هم بخارجين من النار﴾[2] ، والآية في معنى تعليل مضمون الآية السابقة ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : **﴿لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش﴾** الخ . جهنم اسم من أسماء نار الآخرة التي بها التعذيب ، وقد قيل : إنه مأخوذ من قولهم « بئر جهنام » أي بعيدة القعر وقيل : فارسي معرب ، و« المهاد » الوطاء الذي يفترش ، ومنه مهد الصبي والغواشي جمع غاشية وهي ما يغشى الشيء ويستره ومنه غاشية السرج .

وقد أفيد بقوله : ﴿لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش﴾ أنهم محاطون بالعذاب من تحتهم ومن فوقهم ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : **﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها﴾** الخ . الآية وما يتلوها لتتميم بيان حال الطائفتين الكفار والمؤمنين ، ولتكون

---

(١) الذاريات : ٢٢ .
(٢) البقرة : ١٦٧ .

كالتوطئة لقوله الآتي : ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾ الخ .

وقوله : ﴿لا نكلف نفساً إلا وسعها﴾ مسوق للتخفيف وتقوية الرجاء في قلوب المؤمنين فإن تقييد الإيمان بعمل الصالحات ـ والصالحات جمع محلى باللام وهو يفيد الاستغراق ـ يفيد بظاهره لزوم العمل بجميع الصالحات حتى لا يشذ عنها شاذ ، وما أقل من وفق لذلك من طبقة أهل الإيمان ويسد ذلك باب الرجاء على أكثر المؤمنين فذكر الله سبحانه أن التكليف على قدر الوسع فمن عمل من الصالحات ما وسعه أن يعمله من غير أن يشق على نفسه ويتحمل ما لا طاقة له به بعد الإيمان بالله فهو من أهل هذه الآية ، ومن أصحاب الجنة هم فيها خالدون .

قوله تعالى : **﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار﴾** الغل هو الحقد وضغن القلوب وعداوتها ، وفي مادتها معنى التوسط باللطف والحيلة ومنه الغلالة وهي الثوب المتوسط بين الدثار والشعار ، وغل الصدور من أعظم ما ينغص عيش الإنسان ، وما من إنسان يعاشر إنساناً ويأتلف به إلا وائتلافه مشروط بأن يوافقه فيما يراه ويريده فإذا شاهد من حاله ما لا يرتضيه جأش صدره بالغل وراحت الألفة وتنغصت العيشة فإذا ذهب الله سبحانه بغل الصدور لم يسؤ الإنسان ما يشاهده من أليفه على الإطلاق وهي اللذة الكبرى وفي قوله : ﴿تجري من تحتهم الأنهار﴾ إشارة إلى أنهم ساكنون في قصورها العالية .

قوله تعالى : **﴿وقالوا الحمد لله الذي هدانا﴾** إلى قوله **﴿بالحق﴾** في نسبة التحميد إليهم دلالة على أن الله سبحانه يخلصهم لنفسه فلا يوجد عندهم اعتقاد باطل ولا عمل سيء كما قال تعالى : ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاماً﴾[1] ، فيصح منهم تحميد الله سبحانه ويقع توصيفهم موقعه فليس توصيفه تعالى بحيث يصيب غرضه ويقع موقعه بذلك المبتذل حتى يناله كل نائل ، قال تعالى : ﴿سبحان الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين﴾[2] ، وقد تقدم القول في معنى الحمد وخصوصية حمده تعالى في تفسير سورة الحمد .

وفي قولهم : **﴿هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾** إشارة إلى اختصاص الهداية به تعالى فليس إلى الإنسان من الأمر شيء .

---

(١) الواقعة : ٢٦ . (٢) الصافات : ١٦٠ .

وفي قولهم : ﴿لقد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ اعتراف بحقية ما وعدهم الله تعالى بلسان أنبيائه ، وهو الذي يأخذون الاعتراف به من أصحاب النار على ما تقصه الآية التالية ، وفي هذا الاعتراف وسائر الاعترافات المأخوذة من الفريقين يوم القيامة من قبل مصدر العظمة والكبرياء ظهور منه تعالى بالقهر وتمام الربوبية ، ويكون ذلك من أهل الجنة شكراً ، ومن أهل النار تماماً للحجة .

واعتراف أهل المجمع بحقية ما وعدهم الله سبحانه بواسطة رسله هو من الحقائق العالية القرآنية وإن كان بحسب ساذج النظر معنى بسيطاً مبتذلاً ، ولعلنا نوفق لشطر من البحث فيه في ذيل الكلام على هذه الآيات .

قوله تعالى : ﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ في الإشارة بلفظ البعيد ـ تلكم ـ إشارة إلى رفعة قدر الجنة وعلو مكانها فإن ظاهر السياق ـ كما قيل ـ أن النداء إنما هو حين كونهم في الجنة ، وقد جعلت الجنة إرثاً لهم في قبال عملهم وإنما يتحقق الإرث فيما إذا كان هناك مال أو نحوه مما ينتفع به وهو في معرض انتفاع شخص ثم زال عنه الشخص فبقي لغيره يقال : ورث فلان أباه أي مات وترك مالاً بقي له ، والعلماء ورثة الأنبياء أي مختصون بما تركوا لهم من العلم ، ويرث الله الأرض أي إنه كان خولهم ما بها من مال ونحوه وسوف يموتون فيبقى له ما خولهم .

وعلى هذا فكون الجنة إرثاً لهم أورثوها معناه كونها خلقت معروضة لأن يكسبها بالعمل المؤمن والكافر جميعاً غير أن الكافر زال عنها بشركه ومعاصيه فتركها فبقيت للمؤمن فهو الوارث لها بعمله ، ولولا عمله لم يرثها ، قال تعالى : ﴿أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس﴾[1] .

وقال تعالى : حكاية عن أهل الجنة : ﴿الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء﴾[2] .

وهذا أوضح مما ذكره الراغب في المفردات إذ قال : الوراثة والإرث انتقال قنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد ، وسمي بذلك المنتقل عن الميت فيقال للقنية الموروثة ميراث وإرث وتراث فقلبت الواو ألفاً وتاء قال : وتأكلون التراث ، وقال ﷺ : اثبتوا على مشاعركم فإنكم على

---

(١) المؤمنون : ١١ . (٢) الزمر : ٧٤ .

إرث أبيكم أي أصله وبقيته . قال الشاعر :

فـنـنـظر فـي صحـف كـالـربـا ط فـيـهـن إرث كـتـاب مـحـي

قال : ويقال لكل من حصل لـه شيء من غير تعب : قـد ورث كذا ويقـال لكل من خول شيئاً مهنئاً : أورث ، قـال تعالى : تلك الجنة التي أورثتموهـا ، أولئك هم الوارثون الذين يرثون . وقوله : ويرث من آل يعقوب فـإنه يعني وراثـة النبوة والعلم والفضيلة دون المال فالمال لا قدر له عند الأنبياء حتى يتنـافسوا فيه بل قلما يقتنـون المال ويملكـونه ألا تـرى أنه قـال ﷺ : « إنا معـاشر الأنبيـاء لا نورث ما تركناه صدقة » نصب على الاختصـاص فقد قيـل : ما تـركناه هـو العلم وهـو صدقـة يشترك فيهـا الأمة ، ومـا روي عنه ﷺ من قـولـه : «العلمـاء ورثـة الأنبياء» فإشارة إلى ما ورثوه من العلم واستعمل لفظ الورثة لكون ذلك بغير ثمن ولا منـة ، وقال لعلي رضي الله عنـه : أنت أخي ووارثي . قـال : ومـا ارثـك ؟ قـال : ما ورثت الأنبيـاء قبلي كتاب الله وسنتي ، ووصف الله تعـالى نفسـه بـأنـه الوارث من حيث إن الأشياء كلها صائرة إلى الله تعالى (انتهى كلامه) .

وإنما كان ما قدمناه أوضح ممـا ذكره لصعـوبة إرجـاع ما ذكـره من المعاني إلى أصل واحد هو معنى المادة .

قوله تعالى : ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾ إلى آخر الآية . هذا في نفسـه أخذ اعتـراف من أصحاب النـار بتوسط أصحـاب الجنة وواقـع مـوقـع التهكم والسخـريـة يتهكم ويسخـر به أصحـاب الجنـة من أصحـاب النـار . والاستهـزاء والسخريـة إنما يكـون من اللغو البـاطل إذا لم يتعلق بـه غـرض حق كالاستهزاء بالحق وأهله أما إذا كان لغرض المقابلة والمجاراة أو لغرض آخر حق من غير محذور فليس من قبيـل اللغو الـذي لا يصدر عن أهـل الجنة قـال تعالى حكاية عن نوح ﷺ : ﴿ويصنع الفلك وكلما مر عليـه ملأ من قـومه سخـروا منه قـال إن تسخـروا منـا فإنـا نسخر منكم كمـا تسخرون﴾[1] ، وقـال : ﴿إن الـذين أجـرموا كـانوا من الـذين آمنوا يضحكـون وإذا مروا بهم يتغـامزون﴾ إلى أن قـال ﴿فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون﴾[2] .

وأما الفرق بين قولهم : ﴿ما وعدنا ربنا﴾ وقولهم : ﴿ما وعد ربكم﴾ حيث

---

(١) هود : ٣٨ . (٢) المطففين : ٣٤ .

ذكر المفعول في الوعد الأول دون الثاني فلعل ذلك للدلالة على نوع من التشريف فإن الظاهر أن المراد بما وعد الله جميع ما وعده من الثواب والعقاب لعامة الناس .

وهناك وجه آخر وهو أن متعلق اعتراف المؤمنين وإنكار الكفار من أمر المعاد مختلف في الدنيا فإن المؤمنين يثبتون البعث بجميع خصوصياته التي بينها الله لهم ووعدها إياهم ، وأما الكفار المنكرون فإنهم ينكرون أصل البعث الذي اشترك في الوعد به المؤمنون والكفار جميعاً ، ولذلك احتج الله سبحانه ويتم الحجة عليهم بأصله دون خصوصياته كقوله تعالى : ﴿ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا﴾[1] ، وقوله : ﴿ويوم يعرض الذين كفروا على النار أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا﴾[2] .

وعلى هذا فقولهم : **﴿أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً﴾** اعتراف منهم بحقية ما وعدهم الله وكانوا يذعنون به ويشهدون من جميع خصوصيات البعث بما قصهم الله في الدنيا بلسان أنبيائه ، وأما الكفار فقد كانوا ينكرون أصل البعث والعذاب ، وهو مما يشتركون فيه هم والمؤمنون فلذا قيل : **﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً﴾** ولم يقل ما وعدكم ربكم لأن الوعد بأصل البعث والعذاب لم يكن مختصاً بهم .

وبذلك يظهر الجواب عما قيل : إن الوفاء بالوعد واجب دون الوفاء بالوعيد على ما ذكره المتكلمون فما معنى أخذ الاعتراف بحقيقة ما ذكره الله من عقاب الكفار والمجرمين وأنذرهم به في الدنيا ، وليس تحققه بلازم .

وذلك أن الملاك فيما ذكروه من الفرق ان الثواب حق العامل على ولي الثواب الذي بيده الأمر ، والعقاب حق الولي المثيب على العامل ، ومن الجائز أن يصرف الشخص نظره عن إعمال حق نفسه لكن لا يجوز إبطال حق الغير فإنجاز الوعد واجب دون إنجاز الوعيد ، وهذا إنما يتم في موارد الوعيد الخاصة ومصاديقه في الجملة ، وأما عدم إنجاز أصل العقاب على الذنب وإبطال أساس المجازاة على التخلف فليس كذلك إذ في إبطاله التشريع من أصله وإخلال النظام العام .

---

(١) الأنعام : ٣٠ .　　(٢) الأحقاف : ٣٤ .

وربما وجه الفرق في قوليه : ﴿وعدنا ربنا﴾ ﴿وعد ربكم﴾ بأن المراد بقوله : ﴿وعدنا﴾ ما وعد الله المتقين من خصوصيات ما يعاملهم به يوم القيامة ، وبقوله : ﴿وعد ربكم﴾ عموم ما وعد به المؤمنين والكفار من الثواب والعقاب يوم القيامة كالذي في قوله : ﴿يا بني آدم إما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي﴾ إلى آخر الآيتين . ومن المعلوم أن هذا الوعد لا يختص بالكفار حتى يقال : وعدكم ربكم بل التعبير الحق وعد ربكم .

وفيه : أن أصل الفرق لا بأس به لكنه لا يقطع السؤال فللسائل أن يعود فيقول ما هو السبب الفارق في أن أصحاب الجنة لما أوردوا اعتراف نفسهم اقتصروا بذكر ما يخصهم من أمور يوم القيامة ، وأما إذا سألوا أصحاب النار سألوهم عن جميع ما وعد الله به المؤمنين والكفار ؟ وبعبارة أخرى هناك ما يشترك فيه الطائفتان وما يختص به كل منهما فما بالهم إذا اعترفوا هم أنفسهم اعترفوا بما يختص بأنفسهم ويسألون أصحاب النار الاعتراف بما يشترك فيه الجميع ؟ .

وربما وجه الفرق بأن المراد بقوله ﴿ما وعد ربكم﴾ الذي وعده أصحاب الجنة من أنواع الثواب الجزيل فإن أصحاب النار يشاهدون ذلك كما يجدون ما بهم من أليم العقاب . وهو وجه سخيف على سخافته لا يغني طائلاً .

وقوله : ﴿فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين﴾ تفريع على تحقق الاعتراف من الطائفتين جميعاً على حقيقة ما وعده الله سبحانه ، والأذان هو قوله : ﴿لعنة الله على الظالمين﴾ وهو إعلام عام للفريقين ـ والدليل عليه ظاهر قوله : ﴿بينهم﴾ بقضاء اللعنة وهي الإبعاد والطرد من الرحمة الإلهية على الظالمين وقد فسر الظالمين الذين ضربت عليهم باللعنة بقوله : ﴿الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون﴾ فهم الكافرون المنكرون للآخرة الذين يصدون عن سبيل الله محرفة منحرفة ، ويصرفون غيرهم عن سلوك الصراط المستقيم فهؤلاء هم المعاندون للحق المنكرون للمعاد .

وهذا الوصف يشمل جميع المعاندين للحق الكافرين بالجزاء حتى المنكرين للصانع الذين لا يدينون بدين فإن الله سبحانه يذكر في كتابه أن دينه وسبيله الذي يهدي إليه وبه هو سبيل الإنسانية الذي تدعو إليه الفطرة الإنسانية والخلقة خص بها الإنسان ليس وراءه إسلام ولا دين .

فالسبيل الذي يسلكه الإنسان في حياته هو سبيل الله وصراطه وهو الدين الإلهي فإن سلكه على استقامة ما تدعو إليه الفطرة وهو الذي يسوقه إلى سعادته كان هو الصراط المستقيم والإسلام الذي هو الدين عند الله وسبيل الله الذي لا عوج فيه ، وإن سلك غير ذلك سواء كان فيه إذعان بالوهية وعبادة لمعبود كالملل والأديان الباطلة أو لم يكن فيه خضوع لشيء وعبادة لمعبود كالمادية المحضة فهو سلوك يبغون فيه سبيل الله عوجاً وهو الإسلام محرفاً عن وجهه ، ونعمة الله التي بدلت كفراً ، فافهم ذلك .

وقد أبهم الله هذا الذي يخبر عنه بقوله : ﴿فأذن مؤذن بينهم﴾ ولم يعرفه من هو؟ أمن الإنس أم من الجن أم من الملائكة ؟ لكن الذي يقتضيه التدبر في كلامه تعالى أن يكون هذا المؤذن من البشر لا من الجن ولا من الملائكة : أما الجن فلم يذكر في شيء من تضاعيف كلامه تعالى أن يتصدى الجن شيئاً من التوسط في أمر الإنسان من لدن وروده في عالم الآخرة وهو حين نزول الموت إلى أن يستقر في جنة أو نار فيختم أمره فلا موجب لاحتمال كونه من الجن .

وأما الملائكة فإنهم وسائط لأمر الله وحملة لإرادته بأيديهم إنفاذ الأوامر الإلهية ، وبوساطتهم يجري ما قضى به في خلقه ، وقد ذكر الله سبحانه أشياء من أمرهم وحكمهم في عالم الموت وفي جنة الآخرة ونارها كقولهم للظالمين حين القبض : ﴿أخرجوا أنفسكم﴾ إلخ[1] ، وقولهم لأهل الجنة : ﴿سلام عليكم ادخلوا الجنة﴾ الخ[2] ، وقول مالك لأهل النار : ﴿إنكم ماكثون﴾ الخ[3] ، ونظائر ذلك .

وأما المحشر وهو حظيرة البعث والسؤال والشهادة وتطاير الكتب والوزن والحساب والظرف الذي فيه الحكم الفصل فلم يذكر للملائكة فيه شيء من الحكم أو الأمر والنهي ولا لغيرهم صريحاً إلا ما صرح تعالى به في حق الإنسان .

كقوله تعالى في أصحاب الأعراف في ذيل هذه الآيات حكاية عنهم : ﴿ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم﴾ وقولهم لجمع من المؤمنين هناك : ﴿ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾ وهذا حكم وأمر وتأمين بإذن

---

(١) الأنعام : ٩٣ . (٢) النحل : ٣٢ . (٣) الزخرف : ٧٧ .

الله ، وقوله تعالى فيما يصف يوم القيامة : ﴿قال الذين أوتوا العلم إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾[1] ، وقوله تعالى بعد ذكر سؤاله أهل الجمع عن مدة لبثهم في الأرض : ﴿وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون﴾[2] .

فهذه جهات من تصدي الشؤون ، والقيام بالأمر يوم القيامة حبا الله الإنسان به دون الملائكة مضافاً إلى أمثال الشهادة والشفاعة اللتين له .

فهذا كله يقرب إلى الذهن أن يكون هذا المؤذن من الإنسان دون الملائكة ، ويأتي في البحث الروائي ما له تعلق بالمقام .

قوله تعالى : **﴿وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كُلّاً بسيماهم﴾** الحجاب معروف وهو الستر المتخلل بين شيئين يستر أحدهما من الآخر . والأعراف أعالي الحجاب ، والتلال من الرمل والعرف للديك وللفرس وهو الشعر فوق رقبته وأعلا كل شيء ففيه معنى العلو على أي حال ، وذكر الحجاب قبل الأعراف ، وما ذكر بعده من إشرافهم على الجميع وندائهم أهل الجنة والنار جميعاً كل ذلك يؤيد أن يكون المراد بالأعراف أعالي الحجاب الذي بين الجنة والنار وهو المحل المشرف على الفريقين أهل الجنة وأهل النار جميعاً .

والسيماء العلامة قال الراغب : السيماء والسيمياء العلامة ، قال الشاعر :

له سيمياء لا تشق على البصر

وقال تعالى : ﴿سيماهم في وجوههم﴾ وقد سومته أي أعلمته ، ومسومين أي معلمين (انتهى) .

والذي يعطيه التدبر في معنى هذه الآية وما يلحق بها من الآيات أن هذا الحجاب الذي ذكره الله تعالى إنما هو بين أصحاب الجنة وأصحاب النار فهما مرجع الضمير في قوله : ﴿وبينهما﴾ وقد أنبأنا الله سبحانه بمثل هذا المعنى عند ذكر محاورة بين المنافقين والمؤمنين يوم القيامة بقوله : ﴿يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا

---

(١) النحل : ٢٧ .

(٢) الروم : ٥٦ .

نوراً فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾[١] ، وإنما هو حجاب لكونه يفرق بين الطائفتين ويحجب إحداهما عن الأخرى لا أنه ثوب منسوج مخيط على هيأة خاصة معلق بين الجنة والنار .

ثم أخبر الله سبحانه أن على أعراف الحجاب وأعاليه رجالاً مشرفين على الجانبين لارتفاع موضعهم يعرفون كلا من الطائفتين أصحاب الجنة وأصحاب النار بسيماهم وعلامتهم التي تختص بهم .

ولا ريب في أن السياق يفيد أن هؤلاء الرجال منحازون على الطائفتين متمايزون من جماعتهم فهل ذلك لكونهم خارجين عن نوع الإنسان كالملائكة أو الجن مثلاً ، أو لكونهم خارجين عن أهل الجمع من حيث ما يتعلق بهم من السؤال والحساب وسائر الشؤون الشبيهة بهما فيكون بذلك أهل الجمع منقسمين إلى طوائف ثلاث : أصحاب الجنة ، وأصحاب النار ، وأصحاب الأعراف كما قسمهم الله في الدنيا إلى طوائف ثلاث : المؤمنين والكفار والمستضعفين الذين لم تتم عليهم الحجة وقصروا عن بلوغ التكليف كضعفاء العقول من النساء والأطفال غير البالغين والشيخ الهرم الخرف والمجنون والسفيه وأضرابهم ، أو لكونهم مرتفعين عن موقف أهل الجمع بمكانتهم ؟ .

لا ريب أن إطلاق لفظ ﴿رجال﴾ لا يشمل الملائكة فإنهم لا يتصفون بالرجولية والانوثية كما يتصف به جنس الحيوان وإن قيل : إنهم ربما يظهرون في شكل الرجال فإن ذلك لا يصحح الاتصاف والتسمية ، على أنه لا دليل يدل عليه .

ثم إن التعبير بمثل قوله : ﴿رجال يعرفون﴾ إلخ ، وخاصة بالتنكير يدل بحسب عرف اللغة على اعتناء تام بشأن الأفراد المقصودين باللفظ نظراً إلى دلالة الرجل بحسب العادة على الإنسان القوي في تعقله وإرادته الشديد في قوامه .

وعلى ذلك يجري ما يوجد في كلامه تعالى من مثل هذا التعبير كقوله تعالى : ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾[٢] ، وقوله : ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾[٣] ، وقوله : ﴿رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾[٤] ،

---

(١) الحديد : ١٣ .
(٢) النور : ٣٧ .
(٣) التوبة : ١٠٨ .
(٤) الأحزاب : ٢٣ .

وقوله : ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم﴾[1] حتى في مثل قوله : ﴿ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار﴾[2] ، وقوله : ﴿وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن﴾[3] .

فالمراد برجال في الآية أفراد تامون في إنسانيتهم لا محالة ، وإن فرض أن فيهم أفراداً من النساء كان من التغليب .

وأما المستضعفون فإنهم ضعفاء أفراد الإنسان لا مزية في أمرهم توجب الاعتناء بشأنهم ، وفيهم النساء والأطفال حتى الأجنة ، ولا فضل لبعضهم على بعض ، ولرجالهم على غيرهم حتى يعبر به عنهم بالرجال تغليباً فلو كانوا هم المرادين بقوله ﴿رجال يعرفون﴾ الخ ، لكان حق التعبير أن يقال : قوم يعرفون الخ ، أو أناس أو طائفة أو نحو ذلك كما هو المعهود من تعبيرات القرآن الكريم في أمثال هذه الموارد كقوله تعالى : ﴿لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم﴾[4] ، وقوله : ﴿إنهم أناس يتطهرون﴾[5] ، وقوله : ﴿فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة﴾[6] .

على أن ما يصفهم الله تعالى به في الآيات التالية من الأوصاف ويذكرهم به من الشؤون أمور تأبى إلا أن يكون القائمون به من أهل المنزلة والمكانة ، وأصحاب القرب والزلفى فضلاً أن يكونوا من الناس المتوسطين فضلاً أن يكونوا من المستضعفين .

فأول ذلك : أنهم جعلوا على الأعراف ووصفوا بأنهم مشرفون على أهل الجمع عامة ، ومطلون على أصحاب الجنة وأصحاب النار يعرفون كل إنسان منهم بسيماه الخاص به ويحيطون بخصوصيات نفوسهم وتفاصيل أعمالهم ، ولا ريب أن ذلك منزلة رفيعة يختصون بها من بين الناس ، وليست مشاهدة جميع الناس يوم القيامة وخاصة بعد دخول الجنة والنار أمراً عاماً موجوداً عند الجميع فإن الله يقول حكاية عن قول أهل النار : ﴿ما لنا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار﴾[7] ، وقولهم : ﴿ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما

---

(١) يوسف : ١٠٩ .
(٢) سورة ص : ٦٢ .
(٣) الجن : ٦ .
(٤) الأعراف : ١٦٤ .
(٥) الأعراف : ٨٢ .
(٦) الصف : ١٤ .
(٧) سورة ص : ٦٢ .

تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين﴾[١] وقال : ﴿لكل امرء منهم يومئذ شأن يغنيه﴾[٢] .

وليس معنى السيماء أن يعلم المؤمنون والكفار بعلامة عامة يعرف صنفهم بها كل من شاهدهم كبياض الوجه وسواده مثلاً فإن قوله تعالى في الآية التالية : ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة﴾ يفيد أنهم ميزوا خصوصيات من أحوالهم وأعمالهم من سيماهم ككونهم مستكبرين أولي جمع وقد أقسموا كذا وكذا ، وهذه أمور وراء الكفر والإيمان في الجملة .

وثانياً : إنهم يحاورون الفريقين فيكلمون أصحاب الجنة ويحيونهم بتحية الجنة ، ويكلمون أئمة الكفر والضلال والطغاة من أهل النار فيقرعون عليهم بأحوالهم وأقوالهم مسترسلين في ذلك من غير أن يحجزهم حاجز ، وليس التكلم بمجاز يومئذ إلا للأوحدي من عباد الله الذين لا ينطقون إلا بحق ، قال تعالى : ﴿لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمان وقال صواباً﴾[٣] ، وهذا وراء ما يناله المستضعفون .

وثالثاً : أنهم يؤمنون أهل الجنة بالتسليم عليهم ثم يأمرونهم بدخول الجنة في أمر مطلق على ما هو ظاهر السياق في الآيات التالية .

ورابعاً : أنه لا يشاهد فيما يذكره الله من مكانتهم وما يحاورون به أصحاب الجنة والجبابرة المستكبرين من أصحاب النار شيء من آثار الفزع والقلق عليهم ولا إضطراب في أقوالهم ، ولم يذكر أنهم محضرون فيه مختلطون بالجماعة داخلون فيما دخلوا فيه من الأهوال التي تجعل الأفئدة هواء والجبال سراباً ، وقد قال تعالى : ﴿فإنهم لمحضرون إلا عباد الله المخلصين﴾[٤] ، فجعل ذلك من خاصة مخلصي عباده ، ثم استثناهم من كل هول أعد ليوم القيامة .

ثم إنه تعالى ذكر دعاءهم في قوله : ﴿وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين﴾[٥] ولم يعقبه بالرد فدل ذلك على

---

(١) فصلت : ٢٩ .
(٢) عبس : ٣٧ .
(٣) النبأ : ٣٨ .
(٤) الصافات : ١٢٨ .
(٥) الأعراف : ٤٧ .

أنهم مجازون فيما يتكلمون به مستجاب دعاؤهم ، ولولا ذلك لعقبه بالرد كما في موارد ذكرت فيها أدعية أهل الجمع ومسائل أصحاب النار وأدعية أخرى من غيرهم .

فهذه الخصوصيات التي تنكشف واحدة بعد واحدة من هذه الآيات بالتدبر فيها وأخرى تتبعها لا تبقي ريباً للمتدبر في أن هؤلاء الذين أخبر الله سبحانه عنهم في قوله : ﴿وعلى الأعراف رجال﴾ جمع من عباد الله المخلصين من غير الملائكة هم أرفع مقاماً وأعلى منزلة من سائر أهل الجمع يعرفون عامة الفريقين ، لهم أن يتكلموا بالحق يوم القيامة ولهم أن يشهدوا ، ولهم أن يشفعوا ، ولهم أن يأمروا ويقضوا .

وأما أنهم من الإنس أو من الجن أو من القبيلين مختلطين ؟ فلا طريق من اللفظ يوصلنا إلى العلم به غير أن شيئاً من كلامه تعالى لا يدل على تصدي الجن شيئاً من شؤون يوم القيامة ولا توسطاً في أمر يعود إلى الحكم الفصل الذي يجري على الإنسان يومئذ كالشهادة والشفاعة ونحوهما .

ولا ينافي ما قدمناه من أوصافهم ونعوتهم أمثال قوله تعالى : ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾(١) ، فإن الآية مفسرة بآيات أخرى تدل على أن المراد بها إنما هو ظهور ملكه تعالى لكل شيء وإحاطته بكل أمر لا حدوث ملكه يومئذ فإنه مالك على الإطلاق دائماً لا وقتاً دون وقت ، ولا يملك نفس لنفس شيئاً دائماً لا في الآخرة فحسب لنفسه ؟ والملائكة على وساطتهم يومئذ ، والشهداء يملكون شهادتهم يومئذ ، والشفعاء يملكون شفاعتهم يومئذ وقد نص على ذلك كلامه تعالى قال : ﴿وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون﴾(٢) ، وقال : ﴿يوم يقوم الأشهاد﴾(٣) ، وقال : ﴿ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾(٤) .

فلله سبحانه الملك يومئذ وله الحكم يومئذ ، ولغيره ما أذن له فيه كالدنيا غير أن الذي يختص به يوم القيامة ظهور هذه الحقائق ظهور عيان لا يقبل الخفاء ، وحضورها بحيث لا يغيب بغفلة أو جهل أو خطأ أو بطلان .

---

(١) الانفطار : ١٩ .
(٢) الأنبياء : ١٠٣ .
(٣) غافر : ٥١ .
(٤) الزخرف : ٨٦ .

وقد اشتد الخلاف بينهم في معنى الآية حتى ساق بعضهم إلى أقوال لا تخلو عن المجازفة فقد اختلفوا في معنى الأعراف :

١ ـ فمن قائل : إنه شيء مسرف على الفريقين .

٢ ـ وقيل : سور له عرف كعرف الديك .

٣ ـ وقيل : تل بين الجنة والنار جلس عليه ناس من أهل الذنوب .

٤ ـ وقيل : السور الذي ذكره الله في القرآن بين المؤمنين والمنافقين إذ قال : ﴿فضرب بينهم بسور له باب﴾ .

٥ ـ وقيل : معنى الأعراف التعرف أي على تعرف حال الناس رجال .

٦ ـ وقيل : هو الصراط .

ثم اختلفوا في الرجال الذين على الأعراف على أقوال أُنهيت إلى اثني عشر قولاً :

١ ـ أنهم أشراف الخلق الممتازون بكرامة الله .

٢ ـ أنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم تترجَّح حسناتهم حتى يدخلوا الجنة ولا غلبت سيئاتهم حتى يؤمروا بدخول النار فأوقفهم الله تعالى على هذه الأعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم يدخلهم الجنة برحمته .

٣ ـ أنهم أهل الفترة .

٤ ـ أنهم مؤمنو الجن .

٥ ـ أنهم أولاد الكفار الذين لم يبلغوا في الدنيا أوان البلوغ .

٦ ـ أنهم أولاد الزنا .

٧ ـ أنهم أهل العجب بأنفسهم .

٨ ـ أنهم ملائكة واقفون عليها يعرفون كلاً بسيماهم ، وإذا أورد عليهم أن الملائكة لا تتصف بالرجولية والأنوثية قالوا : إنهم يتشكلون بأشكال الرجال .

٩ ـ أنهم الأنبياء عليهم السلام يقامون عليها تمييزاً لهم على سائر الناس ولأنهم شهداء عليهم .

١٠ ـ أنهم عدول الأمم الشهداء على الناس يقومون عليها للشهادة على أممهم .

١١ ـ أنهم قوم صالحون فقهاء علماء .

١٢ ـ أنهم العباس وحمزة وعلي وجعفر يجلسون على موضع من الصراط يعرفون محبيهم ببياض الوجوه ، ومبغضيهم بسوادها ذكر الآلوسي في روح المعاني أن هذا القول رواه الضحاك عن ابن عباس .

قال في المنار : ولم نره في شيء من كتب التفسير المأثور ، والظاهر أنه نقله عن تفاسير الشيعة ، وفيه أن أصحاب الأعراف يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم فيميزون بينهم أو يشهدون عليهم فأي فائدة في تمييز هؤلاء السادة على الصراط لمن كان يبغضهم من الأمويين ومن يبغضون علياً خاصة من المنافقين والنواصب ؟ وأين الأعراف من الصراط ؟ هذا بعيد عن نظم الكلام وسياقه جداً (انتهى) .

أقول : أما الرواية فلا توجد في شيء من تفاسير الشيعة بطرقهم إلى الضحاك ، وقد نقله في مجمع البيان عن الثعلبي في تفسيره بإسناده عن الضحاك عن ابن عباس ، وسيأتي ما في روايات الشيعة في رجال الأعراف في البحث الروائي الآتي إن شاء الله تعالى .

وأما طرحه الرواية فهو في محله غير أن الذي استند إليه في طرحها ليس في محله فإنه يكشف عن نحو السلوك الذي يسلكه في الأبحاث المتعلقة بالمعاد فإنه يقيس نظام الوقائع التي يقصها القرآن والحديث ليوم القيامة إلى النظام الجاري في النشأة الدنيوية ، ويعده من نوعه فيوجه منها ما لاح سبب وقوعه ، ويبقى ما لا ينطبق على النظام الدنيوي على الجمود وهو الجزاف في الإرادة فافهم ذلك .

ولو جاز أن يغني تمييز أهل الأعراف عن تمييز أهل الصراط فتبطل فائدته فيبطل بذلك أصله ـ كما ذكره ـ لأغنى الصراط نفسه عن تمييز أهل الأعراف ، وأغنى عن المسألة والحساب ، ونشر الدواوين ، ونصب الموازين ، وحضور الأعمال ، وإقامة الشهود وإنطاق الأعضاء ، ولأغنى بعض هذه عن بعض ، ووراء ذلك كله إحاطة رب العالمين فعلمه يغني عن الجميع ، وهو لا يسأل عما يفعل .

وكأنه فرض أن نسبة الأعراف وهي أعالي الحجاب من الصراط الممدود هناك كنسبة السور والحائط الذي عندنا إلى الصراط الممدود الذي يسلكه الطرّاق السالكون لا يجتمع هيهنا الصراط والسور ولا يتحدان فلا يسع لأحد أن يكون سالك صراط أو واقفاً عليه وواقفاً على السور معاً في زمان واحد ، ولذلك قال : وأين الصراط من الأعراف ؟ فقاس ما هناك إلى ما هيهنا ، وقد عرفت فساده .

ثم الوارد في ظواهر الحديث أن الصراط جسر ممدود على النار يعبر منه أهل المحشر من موقفهم إلى الجنة فينجي الله الذين آمنوا ويسقط الظالمون من الناس في النار فما المانع من أن يكون الحجاب الموعود مضروباً عليه والأعراف في الحجاب ؟ .

على أنه فات منه أن أحد الأقوال في معنى الأعراف أنه الصراط كما رواه الطبري في تفسيره عن ابن مسعود ورواه في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن ابن جريج قال : زعموا أنه الصراط .

وأما قوله : «هذا بعيد عن نظم الكلام وسياقه جداً» فأوضح فساداً فسياق هذه الأنباء الغيبية والنظم المأخوذ فيها يذكر لنا أموراً بنعوت عامة وبيانات مطلقة معانيها معلومة ، وحقائقها مبهمة مجهولة إلا المقدار الذي تهدي إليه بياناته تعالى ، ويوضح بعض أجزائه بعضاً ، ولا يأبى ذلك أن يقصد ببعض النعوت المذكورة فيها رجال معنيون بأشخاصهم إذا انطبقت عليهم الأوصاف المذكورة فيها ، ولا أن ينطبق بعض البيانات على بعض في موارد مع تعدد البيان لفظاً كالعدل والميزان مثلاً .

فهذه اثنا عشر قولاً ويمكن أن يضاف إلى عدتها قولان آخران :

أحدهما : أنهم المستضعفون ممن لم تتم عليهم الحجة ولم يتعلق بهم التكليف كالضعفاء من الرجال والنساء والأطفال غير البالغين ، ويمكن أن يدرج في القول الثاني المتقدم بأن يقال : إنهم الذين لا تترجح أعمالهم من الحسنات أو السيئات على خلافها سواء كان ذلك لعدم تمام الحجة فيهم وتعلق التكليف بهم حتى يحاسبوا عليه كالأطفال والمجانين وأهل الفترة ونحوهم أو لأجل استواء حسناتهم وسيئاتهم في القدر والوزن فحكم القسمين واحد .

الثاني : أنهم الذين خرجوا إلى الجهاد من غير إذن آبائهم فاستشهدوا فيها

فهم من أهل النار لمعصيتهم ومن أهل الجنة لشهادتهم ! وعليه رواية ، ويمكن إدراجه في القول الثاني .

والأقوال المذكورة غير متقابلة جميعاً في الحقيقة فإن القول بكونهم أهل الفترة والقول بكونهم أولاد الكفار إنما ملاكهما عدم ترجح شيء من الحسنات والسيئات على الآخر فيرجعان بوجه إلى القول الثاني ، وكذا القول بكونهم أولاد الزنا نظراً إلى أنهم لا مؤمنون ولا كفار ، وكذا رجوع القول التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر إلى القول الأول بوجه .

فأصول الأقوال في رجال الأعراف ثلاثة :

أحدها : أنهم رجال من أهل المنزلة والكرامة على اختلاف بينهم في أنهم من هم ؟ فقيل : هم الأنبياء ، وقيل : الشهداء على الأعمال ، وقيل : العلماء الفقهاء ، وقيل : غير ذلك كما مر .

والثاني : أنهم الذين لا رجحان في أعمالهم للحسنة على السيئة وبالعكس على اختلاف منهم في تشخيص المصداق .

والثالث : أنهم من الملائكة ، وقد مال الجمهور إلى الثاني من الأقوال ، وعمدة ما استندوا إليه في ذلك أخبار مأثورة سنوردها في البحث الروائي الآتي إن شاء الله .

وقد عرفت أن الذي يعطيه سياق الآيات هو الأول من الأقوال حتى أن بعضهم مع تمايله إلى القول الثاني لم يجد بداً من بعض الاعتراف بعدم ملاءمة سياق الآيات ذلك كالآلوسي في روح المعاني .

قوله تعالى : **﴿ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون﴾** المنادون هم الرجال الذين على الأعراف ـ على ما يعطيه السياق ـ وقوله : ﴿أن سلام عليكم﴾ يفسر ما نادوا به ، وقوله : ﴿لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ جملتان حاليتان فجملة ﴿لم يدخلوها﴾ من أصحاب الجنة ، وجملة ﴿وهم يطمعون﴾ حال آخر من أصحاب الجنة والمعنى : أن أصحاب الجنة نودوا وهم في حال لم يدخلوا الجنة بعدوهم يطمعون في أن يدخلوها ؛ أو حال من ضمير الجمع في ﴿لم يدخلوها﴾ وهو العامل فيه ، والمعنى أن أصحاب الجنة نودوا بذلك وهم في الجنة لكنهم لم يدخلوا الجنة على طمع في دخولها

لأن ما شاهدوه من أهوال الموقف ودقة الحساب كان أيأسهم من أن يفوزوا بدخول الجنة لكن قوله بعد : ﴿أهؤلاء الذين﴾ إلى آخر الآية يؤيد أول الاحتمالين وأنهم إنما سلموا عليهم قبل دخولهم الجنة .

وأما احتمال أن تكون الجملتان حالين من ضمير الجمع في ﴿نادوا﴾ فيوجب سقوط الجملة عن الإفادة كما هو ظاهر ، وذلك لرجوع المعنى إلى أن هؤلاء الرجال الذين هم على أعراف الحجاب بين الجنة والنار نادوا وهم لم يدخلوا .

وعلى من يميل إلى أن يجعل قوله : ﴿لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ بياناً لحال أصحاب الأعراف أن يجعل قوله : ﴿لم يدخلوها﴾ استئنافاً يخبر عن حال أصحاب الأعراف أو صفة لرجال والتقدير : وعلى الأعراف رجال لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصاب النار قالوا . . . الخ كما نقل عن الزمخشري في الكشاف .

لكن يبعد الاستئناف أن اللازم حينئذ إظهار الفاعل في قوله : ﴿لم يدخلوها﴾ دون إضماره لمكان اللبس كما فعل ذلك في قوله : ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالاً﴾ الخ ، ويبعد الوصفية الفصل بين الموصوف والصفة بقوله : ﴿ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم﴾ من غير ضرورة موجبة .

وهذا التقدير الذي تقدم أعني رجوع معنى قوله : ﴿لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم﴾ إلى آخر الآية ، إلى قولنا : وعلى الأعراف رجال يطمعون في دخول الجنة ويتعوذون من دخول النار ـ على ما زعموا ـ هو الذي مهد لهم الطريق وسواه للقول بأن أصحاب الأعراف رجال استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يترجح لهم أن يدخلوا الجنة أو النار فأوقفوا على الأعراف ! .

لكنك عرفت أن قول : ﴿لم يدخلوها﴾ الخ ، حال أصحاب الجنة لا وصف أصحاب الأعراف ، وأما قوله : ﴿وإذا صرفت أبصارهم﴾ الخ ، فسيأتي ما في كونه بياناً لحال أصحاب الأعراف من الكلام .

قوله تعالى : ﴿وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين﴾ التلقاء كالتبيان مصدر لقي يلقى ثم استعمل بمعنى جهة اللقاء ، وضمير الجمع في قوله : ﴿أبصارهم﴾ وقوله : ﴿قالوا﴾ عائد إلى

﴿رجال﴾ والتعبير عن النظر إلى أصحاب النار بصرف أبصارهم إليه كأن الوجه فيه أن الإنسان لا يحب إلقاء النظر إلى ما يؤلمه النظر إليه وخاصة في مثل المورد الذي يشاهد الناظر فيه أفظع الحال وأمر العذاب وأشقه الذي لا يطاق النظر إليه غير أن اضطراب النفس وقلق القلب ربما يفتح العين نحوه للنظر إليه كأن غيره هو الذي صرف نظره إليه وإن كان الإنسان لو خلي وطبعه لم يرغب في النظر ولو بوجه نحوه ، ولذا قيل : ﴿وإذا صرفت أبصارهم﴾ الخ ولم يقل وإذا نظروا إليه أو ما يفيد مفاده .

ومعنى الآية : وإذا نظر أصحاب الأعراف أحياناً إلى أصحاب النار تعوذوا بالله من أن يجعلهم مع أصحاب النار فيدخلهم النار ، وقالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين .

وليس دعاؤهم هذا الدعاء دالاً على سقوط منزلتهم ، وخوفهم من دخول النار كما يدل على رجائهم دخول الجنة قوله ﴿وهم يطمعون﴾ وذلك أن ذلك مما دعا به أولوا العزم من الرسل والأنبياء المكرمون والعباد الصالحون وكذا الملائكة المقربون فلا دلالة فيه ولو بالإشعار الضعيف على كون الداعي ذا سقوط في حاله وحيرة من أمره . هذا ما فسروا به الآية بإرجاع ضميري الجمع إلى ﴿رجال﴾ .

لكنك خبير بأن ذلك لا يلائم الإظهار الذي في مفتتح الآية التالية في قوله : ﴿ونادى أصحاب الأعراف﴾ إذ الكلام في هذه الآيات الأربع جار في أوصاف أصحاب الأعراف وأخبارهم كقوله : ﴿يعرفون كلاً﴾ الخ ، وقوله : ﴿ونادوا أصحاب الجنة﴾ الخ وقوله : ﴿لم يدخلوها﴾ الخ ، على احتمال ، وقوله : ﴿وإذا صرفت أبصارهم﴾ الخ ، فكان من اللازم أن يقال : ﴿ونادوا﴾ أي أصحاب الأعراف ﴿رجالاً يعرفونهم﴾ الخ ، وليس في الكلام أي لبس ولا نكتة ظاهرة توجب العدول من الإضمار الذي هو الأصل في المقام إلى الإظهار بمثل قوله : ﴿ونادى أصحاب الأعراف﴾ .

فالظاهر أن ضميري الجمع أعني ما في قوله ﴿أبصارهم﴾ وقوله ﴿قالوا﴾ راجعان إلى أصحاب الجنة ، والجملة إخبار عن دعائهم إذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار كما أن الجملة السابقة بيان لطمعهم في دخول الجنة ، وكل ذلك قبل دخولهم الجنة .

قوله تعالى : ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم﴾ إلى آخر الآية ، في توصيف الرجال بقوله : ﴿يعرفونهم بسيماهم﴾ دلالة على أن سيماءهم كما يدلهم على أصل كونهم من أصحاب الجنة يدلهم على أمور اخر من خصوصيات أحوالهم ، وقد مرت الإشارة إليه .

وقوله : ﴿قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون﴾ تقريع لهم وشماتة ، وكشف عن تقطع الأسباب الدنيوية عنهم فقد كانوا يستكبرون عن الحق ويستذلونه ويغترون بجمعهم .

قوله تعالى : ﴿أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة﴾ إلى آخر الآية . الإشارة إلى أصحاب الجنة ، والاستفهام للتقرير أي هؤلاء هم الذين كنتم تجزمون قولاً أنهم لا يصيبهم فيما يسلكونه من طريق العبودية خير ، وإصابة الخير هي نيله تعالى إياهم برحمة ووقوع النكرة - برحمة - في حيز النفي يفيد استغراق النفي للجنس ، وقد كانوا ينفون عن المؤمنين كل خير .

وقوله : ﴿أدخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾ ، أمر من أصحاب الأعراف للمؤمنين أن يدخلوا الجنة بعد تقرير حالهم بالاستفهام ، وهذا هو الذي يفيده السياق .

وقول بعضهم في الآية : إنها بتقدير القول أي قيل لهم من قبل الرحمان : أُدخلوا الجنة لا خوف عليكم مما يكون في مستقبل أمركم ، ولا أنتم تحزنون من شيء ينغص عليكم حاضركم ، وحذف القول للعلم به من قرائن الكلام كثير في التنزيل وفي كلام العرب الخلص (انتهى) . مدفوع بعدم مساعدة السياق ودلالة القرائن عليه بوجه كما تقدم بيانه ، وليس إذا جاز تقدير القول في محل لتبادر معناه من الكلام جاز ذلك في أي مقام أُريد ، وأي سياق أم أية قرينة تدل على ذلك في المقام ؟ .

(كلام في معنى الأعراف في القرآن)

لم يذكر الأعراف في القرآن إلا في هذه الآيات الأربع من سورة الأعراف (٤٦ - ٤٩) وقد استنتج باستيفاء البحث في الآيات الشريفة أنه من المقامات الكريمة الإنسانية التي تظهر يوم القيامة ، وقد مثله الله سبحانه بأن بين الدارين

دار الثواب ودار العقاب حجاباً يحجز إحداهما من الأخرى ـ والحجاب بالطبع خارج عن حكم طرفيه في عين أنه مرتبط بهما جميعاً ـ وللحجاب أعراف وعلى الأعراف رجال مشرفون على الناس من الأولين والآخرين يشاهدون كل ذي نفس منهم في مقامه الخاص به على اختلاف مقاماتهم ودرجاتهم ودركاتهم من أعلى عليين إلى أسفل سافلين ، ويعرفون كلاً منهم بما له من الحال الذي يخصه والعمل الذي عمله ، لهم أن يكلموا من شاؤوا منهم ، ويؤمنوا من شاؤوا ، ويأمروا بدخول الجنة بإذن الله .

ويستفاد من ذلك أن لهم موقفاً خارجاً من موقفي السعادة التي هي النجاة بصالح العمل ، والشقاوة التي هي الهلاك بطالح العمل ، ومقاماً أرفع من المقامين معاً ولذلك كان مصدراً للحكم والسلطة عليهما جميعاً .

ولك أن تعتبر في تفهم ذلك بما تجده عند الملوك ومصادر الحكم فهناك جماعة منعمون بنعمتهم مشمولون لرحمتهم يستدرون ضرع السعادة بما تشتهيه أنفسهم ، وآخرون محبوسون في سجونهم معذبون بأليم عذابهم قد أحاط بهم هوان الشقاوة من كل جانب فهذان ظرفان ظرف السعادة وظرف الشقاوة ، والظرفان متمائزان لا يختلطان بظرف آخر ثالث يحكم فيهما ويصلح شأن كل منهما وينظم أمره وفي هذا الظرف قوم خدمة يخدمون العرش بمداخلتهم الجانبين وإهداء النعم إلى أهل السعادة ، وإيصال النقم إلى أهل الشقاوة ، وهم مع ذلك من السعداء ، وقوم آخر وراء الخدمة والعمال هم المدبرون لأمر الجميع وهم أقرب الوسائط من العرش ، وهم أيضاً من السعداء ، فللسعادة مراتب من حيث الإطلاق والتقييد .

وليس من الممتنع على ملك يوم الدين أن يخص قوماً برحمته فيدخلهم بحسناتهم الجنة ويبسط عليهم بركاته بما أنه الغفور ذو الفضل العظيم ، ويدخل آخرين في ناره ودار هوانه بما عملوه من سيئاتهم وهو عزيز ذو انتقام شديد العقاب ذو البطش ، ويأذن لطائفة ثالثة أن يتوسطوا بينه وبين الفريقين بإجراء أوامره وأحكامه فيهم أو إصدارها عليهم بإسعاد من سعد منهم وإشقاء من شقي فإنه الواحد القهار الذي يقهر بوحدته كل شيء كما شاء بتوسيط أو إسعاد أو إشقاء ، وقد قال تعالى : ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ فافهم .

قوله تعالى : ﴿ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا﴾ الخ ،

الإفاضة من الفيض وهو سيلان الماء منصباً ، قال تعالى : ﴿ترى أعينهم تفيض من الدمع﴾ أي يسيل دمعها منصباً ، وعطف سائر ما رزقهم الله من النعم على الماء يدل على أن المراد بالإفاضة صب مطلق النعم أعم من المائع وغيره على نحو عموم المجاز ، وربما قيل : إن الإفاضة حقيقة في إعطاء النعمة الكثيرة فيكون تعليقه على الماء وغيره حقيقة حينئذ .

وكيف كان ففي الآية إشعار بعلو مكانة أهل الجنة بالنسبة إلى مكان أهل النار .

وإنما أفرز الماء وهو من جملة ما رزقهم الله ثم قدم في الذكر على سائر ما رزقهم الله لأن الحاجة إلى بارد الماء أسبق إلى الذهن طبعاً بالنسبة إلى غيره عندما تحيط الحرارة بالإنسان ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : ﴿الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً﴾ إلى آخر الآية . اللهو ما يشغلك عما يهمك ، واللعب الفعل المأتي به لغاية خيالية غير حقيقية ، والغرور إظهار النصح واستبطان الغش ، والنسيان يقابل الذكر ، وربما يستعار لترك الشيء وعدم الاعتناء بشأنه كالشيء المنسي ، وعلى ذلك يجري في الآية ، والجحد النفي والإنكار ، والآية مسوقة لتفسير الكافرين ، ويستفاد منها تفسيرات ثلاثة للكفر : أولها : أنه اتخاذ الإنسان دينه لهواً ولعباً وغرور الحياة الدنيا له ، والثاني : نسيان يوم اللقاء ، والثالث : الجحد بآيات الله ، ولكل من التفاسير وجه .

وفي قوله تعالى : ﴿الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً﴾ دلالة على أن الإنسان لا غنى له عن الدين على أي حال حتى من اشتغل باللهو واللعب ومحض حياته فيها محضاً فإن الدين ـ كما تقدمت الإشارة إليه في تفسير قوله : ﴿الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً﴾ الآية ـ هو طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا ، ولا محيص له عن سلوكه ، وقد نظمه الله سبحانه بحسب ما تهدى إليه الفطرة الإنسانية ودعت إليه ، وهو دين الإنسان الذي يخصه وينسب إليه ، وهو الذي يهم الإنسان ويسوقه إلى غاية حقيقية هي سعادة حياته .

فحيث جرى عليه الإنسان وسلكه كان على دينه الذي هو دين الله الفطري ، وحيث اشتغل عنه إلى غيره الذي يلهو عنه ولا يهديه إلا إلى غايات خيالية وهي اللذائذ المادية التي لا بقاء لها ولا نفع فيها يعود إلى سعادته فقد

اتخذ دينه لهواً ولعباً وغرته الحياة الدنيا بسراب زخارفها .

وقوله تعالى : ﴿**فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا**﴾ أي اليوم نتركهم ولا نقوم بلوازم حياتهم السعيدة كما تركوا يومهم هذا فلم يقوموا بما يجب أن يعملوا له وبما كانوا بآياتنا يجحدون ونظير الآية في جعل تكذيب الآيات سبباً لنسيان الله له يوم القيامة قوله : ﴿قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾[1] وقد بدل هناك الجحد نسياناً .

قوله تعالى : ﴿**ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم**﴾ الآية عود على بدء الكلام أعني قوله في أول الآيات : ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته﴾ أي من أعظم من هؤلاء ظلماً ولقد أتممنا عليهم الحجة وأقمنا لهم البيان فجئناهم بكتاب فصلناه وأنزلناه إليهم على علم منا بنزوله ؟ .

فقوله : ﴿على علم﴾ متعلق بقوله ﴿لقد جئناهم﴾ والكلمة تتضمن احتجاجاً على حقيقة الكتاب والتقدير : ولقد جئناهم بكتاب حق : وكيف لا يكون حقاً ؟ وقد نزل على علم منا بما يشتمل عليه من المطالب .

وقوله : ﴿**هدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾ أي هدى وإراءة طريق للجميع ورحمة للمؤمنين به خاصة ، أو هدى وإيصالاً بالمطلوب للمؤمنين ورحمة لهم ، والأول أنسب بالمقام وهو مقام الاحتجاج .

قوله تعالى : ﴿**هل ينظرون إلا تأويله**﴾ إلى آخر الآية . الضمير في تأويله راجع إلى الكتاب ، وقد تقدم في تفسير قوله تعالى : ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾[2] ، الآية أن التأويل في عرف القرآن هو الحقيقة التي يعتمد عليها حكم أو خبر أو أي أمر ظاهر آخر اعتماد الظاهر على الباطن والمثل على المثل .

فقوله : ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ معناه هل ينتظر هؤلاء الذين يفترون على الله كذباً أو يكذبون بآياته وقد تمت عليهم الحجة بالقرآن النازل عليهم ، إلا حقيقة الأمر التي كانت هي الباعثة على سوق بياناته وتشريع أحكامه والإنذار والتبشير الذين فيه ؟ فلو لم ينتظروه لم يتركوا الأخذ بما فيه .

---

(١) طه : ١٢٦ .   (٢) آل عمران : ٧ .

ثم يخبر تعالى عن حالهم في يوم إتيان التأويل بقوله : **﴿يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه﴾** الخ ، أي إذا انكشفت حقيقة الأمر يوم القيامة يعترف التاركون له بحقيقة ما جاءت به الرسل من الشرائع التي أوجبوا العمل بها ، وأخبروا أن الله سيبعثهم ويجازيهم عليها .

وإذ شاهدوا عند ذلك أنهم صفر الأيدي من الخير ، هالكون بفساد أعمالهم سألوا أحد أمرين يصلح به ما فسد من أمرهم إما شفعاء ينجونهم من الهلاك الذي أطل عليهم أو أنفسهم ، بأن يردوا إلى الدنيا فيعملوا صالحاً غير الذي كانوا يعملونه من السيئات وذلك قوله حكاية عنهم : **﴿فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل﴾** ؟

وقوله تعالى : **﴿قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾** فصل في معنى التعليل لما حكي عنهم من سؤال أحد أمرين : إما الشفعاء وإما الرد إلى الدنيا كأنه قيل : لماذا يسألون هذا الذي يسألون ؟ فقيل : ﴿قد خسروا أنفسهم﴾ فيما بدلوا دينهم لهواً ولعباً ، واختاروا الجحود على التسليم وقد زال عنهم الافتراءات المضلة التي كانت تحجبهم عن ذلك في الدنيا فبان لهم أنهم في حاجة إلى من يصلح لهم أعمالهم إما أنفسهم أو غيرهم ممن يشفع لهم .

وقد تقدم في مبحث الشفاعة في الجزء الأول من الكتاب أن في قوله ﴿فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا﴾ دلالة على أن هناك شفعاء يشفعون للناس إذ قال : من شفعاء ، ولم يقل : من شفيع فيشفع لنا .

(بحث روائي)

في الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال في قوله تعالى : ﴿وما أضلنا إلا المجرمون﴾ إذ دعوهم إلى سبيلهم ذلك قول الله عز وجل فيهم إذ جمعهم إلى النار : ﴿قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار﴾ وقوله : ﴿كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا اداركوا فيها يتبرأ بعضهم من بعض ويلعن بعضهم بعضاً يريد أن بعضهم يحج بعضاً رجاء الفلج فيفلتوا من عظيم ما نزل بهم ، وليس بأوان بلوى ولا اختبار ولا قبول معذرة ولا حين نجاة .

أقول : وقوله عليه السلام : قوله كلما دخلت أمة « الخ » نقل للآية بالمعنى .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : ﴿لا تفتّح لهم أبواب السماء﴾ أخرج ابن مردويه عن البراء بن عازب قال : قرأ رسول الله ﷺ : ﴿لا يفتح لهم﴾ بالياء .

وفيه أخرج الطيالسي وابن شيبة وأحمد وهناد بن السري وعبد بن حميد وأبو داود في سننه وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في كتاب عذاب القبر عن البراء بن عازب قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر ولما يلحد فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله وكأن على رؤوسنا الطير ، وفي يده عود ينكت به الأرض فرفع رأسه فقال : استعيذوا من عذاب القبر مرتين أو ثلاثاً .

ثم قال : إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس ، معهم أكفان من كفن الجنة وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا منه مد البصر ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول : أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان فتخرج تسيل كما تسيل القطر من في السقاء وإن كنتم ترون غير ذلك فيأخذها فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها فيجعلوها في ذلك الكفن وفي ذلك الحنوط فتخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض فيصعدون بها فلا يمرون على ملاء من الملائكة إلا قالوا : ما هذا الروح الطيب ؟ فيقولون : فلان بن فلان بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا فيستفتحون له فتفتح لهم فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها حتى ينتهي به إلى السماء السابعة فيقول الله : إكتبوا كتاب عبدي في عليين ، وأعيدوه إلى الأرض فإني منها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى فيعاد روحه في جسده .

فيأتيه الملكان فيجلسان فيقولان له : من ربك ؟ فيقول : ربي الله ، فيقولان له : ما دينك ؟ فيقول : ديني الإسلام فيقولان له : ما هذا الرجل الذي بعث فيكم ؟ فيقول هو رسول الله فيقولان له : وما علمك ؟ فيقول : قرأت كتاب الله فآمنت به وصدقت فينادي مناد من السماء أن صدق عبدي فأفرشوه من الجنة وألبسوه من الجنة وافتحوا له باباً إلى الجنة فيأتيه من روحها وطيبها ، ويفسح له في قبره مد بصره ، ويأتيه رجل حسن الوجه حسن الثياب طيب الريح فيقول :

أبشر بالذي يسرّك ، هذا يومك الذي كنت توعد ! فيقول له : من أنت ؟ فوجهك الوجه يجيء بالخير . فيقول : أنا عملك الصالح فيقول : رب أقم الساعة أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي ومالي .

قال : وإن العبد الكافر إذا كان في إقبال من الآخرة وانقطاع من الدنيا نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح فيجلسون منه مد البصر ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول : أيتها النفس الخبيثة أخرجي إلى سخط من الله وغضب فيفرق في جسده فينتزعها كما ينتزع السفود من الصوف المبلول فيأخذها .

فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يجعلوها في تلك المسوح ، ويخرج منها كأنتن ريح جيفة وجدت على وجه الأرض فيصعدون بها فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا : ما هذا الروح الخبيث ؟ فيقولون : فلان بن فلان بأقبح أسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا حتى ينتهي بها إلى السماء الدنيا فيستفتح فلا تفتح له . ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا تفتح لهم أبواب السماء .

فيقول الله عز وجل : اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى فيطرح روحه طرحاً . ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ﴿من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾ .

فتعاد روحه في جسده ، ويأتيه ملكان فيجلسان فيقولان له : من ربك ؟ فيقول : هاه ، هاه ، فيقولان له : ما دينك ؟ فيقول : هاه ، هاه ، لا أدري ! فيقولان له : ما هذا الرجل الذي بعث فيكم ؟ فيقول : هاه ، هاه ، لا أدري ! فينادي مناد من السماء أن كذب عبدي فافرشوا له من النار ، وافتحوا له باباً إلى النار فيأتيه من حرها وسمومها ، ويضيق عليه القبر حتى تختلف فيه أضلاعه .

ويأتيه رجل قبيح الوجه قبيح الثياب منتن الريح فيقول : أبشر بالذي يسوؤك هذا يومك الذي كنت توعد فيقول : من أنت ؟ فوجهك الوجه يجيء بالشر فيقول : أنا عملك الخبيث ، فيقول : رب لا تقم الساعة .

أقول : والرواية من المشهورات رواها جمع من المؤلفين في كتبهم كما رأيت ، وفي معناها روايات من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أودعنا بعضها في البحث الروائي الموضوع في ذيل قوله تعالى : ﴿ولا تقولوا

لمن يقتل في سبيل الله أموات﴾[1] الخ ، في الجزء الأول من الكتاب .

وفي تفسير العياشي عن سعيد بن جناح قال : حدثني عوف بن عبد الله الأزدي عن جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قبض روح الكافر : فإذا أوتي بروحه إلى السماء الدنيا أغلقت منه أبواب السماء ، وذلك قوله : ﴿لا تفتح لهم أبواب﴾ إلى آخر الآية . يقول الله : ﴿ردوها عليه فمنها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾[2] .

أقول : وروي ما في معناه في المجمع عنه عليه السلام .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن عائشة : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلا هذه الآية : ﴿لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش﴾ قال : هي طبقات من فوقه ، وطبقات من تحته لا يدري ما فوقه أكبر أو ما تحته ؟ غير أنه ترفعه الطبقات السفلى وتضعه الطبقات العليا ، ويضيق عليهما حتى يكون بمنزلة الزج في القدح .

وفيه أخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن علي بن طالب قال : فينا والله أهل بدر نزلت هذه الآية : ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل﴾ .

أقول : وقوع الجملة في سياق هذه الآيات وهي مكية يأبى نزولها يوم بدر أو في أهل بدر ، وقد وقعت الجملة أيضاً في قوله تعالى : ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين﴾[3] ، وهي أيضاً في سياق آيات أهل الجنة ، وهي مكية .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن قال : بلغني أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : يحبس أهل الجنة بعدما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم في الدنيا فيدخلون الجنة وليس في قلوب بعضهم على بعض غل .

وفيه أخرج النسائي وابن أبي الدنيا وابن جرير في ذكر الموت وابن مردويه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : كل أهل النار يرى منزله من الجنة يقول : لو هدانا الله ، فيكون حسرة عليهم ، وكل أهل الجنة يرى منزله من النار فيقول لولا أن هدانا الله ، فهذا شكرهم .

---

(١) البقرة : ١٥٤ .　(٢) سورة طه : ٥٥ .　(٣) الحجر : ٤٧ .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة وأحمد وعبد بن حميد والدارمي ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي ﷺ : ﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ قال : نودوا أن صحوا فلا تسقموا ، وأنعموا فلا تيأسوا ، وشبوا فلا تهرموا ، واخلدوا فلا تموتوا .

أقول : وفي معنى وراثة الجنة أخبار أُخر سيأتي إن شاء الله .

وفي الكافي وتفسير القمي بإسنادهما عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قوله تعالى : ﴿وأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين﴾ قال المؤذن أمير المؤمنين عليه السلام .

أقول : ورواه العياشي عنه عليه السلام ورواه في روضة الواعظين عن الباقر عليه السلام قال : المؤذن علي عليه السلام .

وفي المعاني بإسناده عن جابر الجعفي عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام قال : خطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بالكوفة منصرفه من النهروان وبلغه أن معاوية يسبه ويعيبه ويقتل أصحابه فقام خطيباً ، وذكر الخطبة إلى أن قال فيها : وأنا المؤذن في الدنيا والآخرة قال الله عز وجل : ﴿فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين﴾ أنا ذلك المؤذن ، وقال : ﴿وأذان من الله ورسوله﴾ أنا ذلك الأذان .

أقول : أي أنا المؤذن بذلك الأذان بقرينة صدر الكلام ويشير عليه السلام به إلى قصة آيات البراءة .

وفي المجمع روى الحاكم أبو القاسم الحسكاني بإسناده عن محمد بن الحنفية عن علي أنه قال : أنا ذلك المؤذن .

وبإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال : لعلي في كتاب الله أسماء لا يعرفها الناس قوله : فأذن مؤذن بينهم يقول : ألا لعنة الله على الذين كذبوا بولايتي واستخفوا بحقي .

أقول : قال الآلوسي في روح المعاني في قوله تعالى : ﴿فأذن مؤذن﴾ الآية . هو على ما روي عن ابن عباس صاحب الصور ، وقيل : مالك خازن النار ، وقيل : ملك من الملائكة غيرهما يأمره الله تعالى بذلك ، ورواية الإمامية

عن الرضا وابن عباس : أنه علي كرم الله وجهه مما لم يثبت من طريق أهل السنة وبعيد عن هذا الإمام أن يكون مؤذناً وهو إذ ذاك في حظائر القدس (انتهى) .

وقال صاحب المنار في تفسيره بعد نقله عنه : وأقول : إن واضعي كتب الجرح والتعديل لرواة الآثار لم يضعوها على قواعد المذاهب ، وقد كان في أئمتهم من يعد في شيعة علي وآله كعبد الرزاق والحاكم ، وما منهم أحد إلا وقد عدل كثيراً من الشيعة في روايتهم ، فإذا ثبت هذه الرواية بسند صحيح قبلنا ولا نرى كونه في حظائر القدس مانعاً منها ، ولو كنا نعقل لإسناد هذا التأذين إليه كرم الله وجهه معنى يعد به فضيلة أو مثوبة عند الله تعالى لقبلنا الرواية بما دون السند الصحيح ما لم يكن موضوعاً أو معارضاً برواية أقوى سنداً أو أصح متناً (انتهى) .

ولقد أجاد فيما أفاد غير أن الآحاد من الروايات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم أعني الوثوق التام الشخصي سواء كانت في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها إلا في الفقه فإن الوثوق النوعي كاف في حجية الرواية كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب والتفصيل موكول إلى فن أصول الفقه .

وأما كون هذا التأذين فضيلة فلا ينبغي الارتياب فيه وليعتبر التأذين الاخروي بالتأذين الدنيوي فالتأذين هو إعلام الحكم من قبل صاحبه ليستقر على المحكومين فالمؤذن هو الرابطة يربط صاحب الحكم بالمحكومين بتقرير حكمه عليهم والرابطة في شرفها وخستها يتبع الطرفين ، ومن الواضح أن الطرف إذا كان هو الله عز اسمه كان في ذلك من الشرف والكرامة ما لا يعادله شيء كما في وساطة إبراهيم عن الله سبحانه في قوله : ﴿وأذن في الناس بالحج﴾[1] ، ووساطة علي عليه السلام في إبلاغ آيات البراءة : ﴿وأذان من الله ورسوله إلى الناس﴾ الخ[2] ، هذا في الأذان والإعلام التشريعي الذي يستقر به حكم الحاكم على المحكومين به ، وأما الأذان غير التشريعي كما في أذان يوم القيامة أن لعنة الله على الظالمين ففيه استقرار البعد التام واللعن المطلق الدائم على الظالمين بعد إشهادهم حقية الوعد الإلهي الذي بلغهم منه تعالى من طريق أنبيائه ورسله ،

(١) الحج : ٢٧ . (٢) براءة : ٣ .

وفيه تثبيت ما في ظهور حقائق الوعد والوعيد للظالمين من النتيجة العائدة إليهم فافهم ذلك ولا يهونن عليك أمر الحقائق ، ولا تساهل في البحث عنها إن كنت ذا قدم فيه .

وهذا هو الذي يشير إليه علي عليه السلام نفسه فيما مر من خطبته إذ قال : وأنا المؤذن في الدنيا والآخرة .

والرواية ـ كما تقدم ـ مروية بطرق متعددة من الشيعة عن علي والباقر والرضا عليهم السلام من طرق أهل السنة ما رواه الحاكم بإسناده عن ابن الحنفية عن علي وبإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس والرجل جيد الرواية ضابط في الحديث ينقل في التفاسير الروائية وغيرها رواياته في التفسير لكنهم لم يذكروا روايته هذه حتى مثل السيوطي الذي يستوفي في الدر المنثور ما رواه في التفسير ترك ذكر الحديث ، وما أدري ما هو السبب فيه ؟ .

وفي الدر المنثور أخرج أبو الشيخ وابن مردويه وابن عساكر عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : يوضع الميزان يوم القيامة فيوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال صؤابة دخل الجنة ، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال صؤابة دخل النار .

قيل : يا رسول الله فمن استوى حسناته وسيئاته ؟ قال : أُولئك أصحاب الأعراف لم يدخلوها وهم يطمعون .

وفيه أخرج ابن جرير وابن المنذر عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير قال : سئل رسول الله ﷺ عن أصحاب الأعراف فقال : هم آخر من يفصل بينهم من العباد فإذا فرغ رب العالمين من الفصل بين العباد قال : أنتم قوم أخرجتمكم حسناتكم من النار ولم تدخلوا الجنة فأنتم عتقائي فارعوا في الجنة حيث شئتم .

أقول : وروي القول بكون أهل الأعراف هم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم عن ابن مسعود وحذيفة وابن عباس من الصحابة .

وفي الكافي بإسناده عن حمزة الطيار قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : الناس على ستة أصناف ـ إلى أن قال ـ قلت : وما أصحاب الأعراف ؟ قال : قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فإن أدخلهم النار فبذنوبهم ، وإن أدخلهم الجنة فبرحمته ، الحديث .

وفيه بإسناده عن زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : ما تقول في أصحاب الأعراف ؟ فقلت : ما هم إلا مؤمنون أو كافرون إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون ، وإن دخلوا النار فهم كافرون . فقال : والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون ، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون ، ولكنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الأعمال ، وإنهم كما قال الله عز وجل .

فقلت : أمن أهل الجنة هم أم من أهل النار ؟ فقال : اتركهم كما تركهم الله . قلت : أفأرجئهم ؟ قال : نعم أرجئهم كما أرجأهم الله إن شاء أدخلهم الجنة برحمته ، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم . فقلت : هل يدخل الجنة كافر ؟ قال : لا . قلت : فهل يدخل النار إلا كافر ؟ فقال : لا إلا أن يشاء الله . يا زرارة إني أقول : ما شاء الله أما إن كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك .

أقول : قوله عليه السلام : أما إن كبرت الخ ، أي إن استعظمت قولي ولم تقبله خرجت عما كنت عليه من الحق وانحل ما عقدت عليه قلبك من التصديق .

والروايات ـ كما ترى ـ يفسر أصحاب الأعراف بمن استوت حسناتهم وسيئاتهم في الميزان ، وفي بعضها أن قوله تعالى : ﴿لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ الخ ، من كلامهم وهذا لا ينطبق على آيات الأعراف البتة كما مر بيانه .

على أنك عرفت فيما تقدم من تفسير قوله تعالى : ﴿والوزن يومئذ الحق﴾[1] الخ ، أن الميزان الذي يذكره إما أن يثقل وهو رجحان الحسنات أو يخف وهو رجحان السيئات ، ولا معنى حينئذ لاستواء الحسنات والسيئات الذي هو ثقل الميزان وخفته معاً ! فلو فرض أن هناك من لا يشخص الميزان رجحان بعض أعماله على بعض مثلاً كان ممن لا يقام له وزن يوم القيامة كالكافر الذي أحبطت أعماله ، والمستضعف الذي لم تتم عليه الحجة ولم يتعلق به التكليف .

نعم ربما يستفاد من الرواية الأخيرة أن المراد بالذين استوت حسناتهم وسيئاتهم هم المستضعفون المرجون لأمر الله إن يشأ يغفر لهم وإن يشأ يعذبهم .

---

(١) الأعراف : ٨ .

فالاستواء كناية عن عدم الرجحان ، ويندفع حينئذ إشكال الوزن لكن يبقى الإشكال من جهة الانطباق على ظاهر الآيات وفيها من صفات رجال الأعراف وأصحابه ما لا يتصف به إلا السابقون المقربون المتصدرون في حظيرة الكرامة والسعادة ، وهؤلاء المستضعفون إن صح عدهم من أهل السعادة فهم نازلون في أنزل منازلها .

وفي المجمع قال أبو عبد الله : الأعراف كثبان بين الجنة والنار يوقف عليها كل نبي وكل خليفة مع المذنبين من أهل زمانه كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده وقد سبق المحسنون إلى الجنة فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه : انظروا إلى إخوانكم المحسنين قد سبقوا فيسلم عليهم المذنبون : وذلك قوله : ﴿ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم﴾ ثم أخبر سبحانه وتعالى : أنهم لم يدخلوها وهم يطمعون يعني هؤلاء المذنبين لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون أن يدخلهم الله بشفاعة النبي والإمام ، وينظر هؤلاء المذنبون إلى أهل النار فيقولون ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين .

ثم ينادي أصحاب الأعراف وهم الأنبياء والخلفاء رجالاً من أهل النار مقرعين لهم ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم يعني أهؤلاء المستضعفين الذين كنتم تستضعفونهم وتحتقرونهم بفقرهم وتستطيلون بدنياكم عليهم ثم يقولون لهؤلاء المستضعفين عن أمر من الله بذلك لهم : ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون .

أقول : وروى القمي في تفسيره عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن مرثد عن أبي عبد الله عليه السلام ما يقرب منه .

وهذه الرواية ـ كما ترى ـ تذكر المستضعفين مكان من استوت حسناتهم وسيئاتهم صريحاً ثم تذكر أن هناك جماعة من المستضعفين يطمعون في دخول الجنة ويتعوذون من دخول النار من غير أن تفسر بهم الرجال الذين ذكر الله تعالى أنهم على الأعراف يعرفون كلاً بسيماهم ، ويسميهم أصحاب الأعراف . ويسهل حينئذ انطباق مضمونها على الآيات ، ولا يبقى من الإشكال إلا ظهور الآيات في أن المسلم على أهل الجنة هم أصحاب الأعراف والرجال الذين على الأعراف .

والظاهر أن في الروايات اختلالاً وهو ناشىء عن سوء فهم بعض النقلة ثم النقل ولعل الذي بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو بعض الأئمة أن هناك جماعة من

المستضعفين يدخلهم الله الجنة بشفاعة أو مشيئة ثم غيره النقل بالمعنى وأخرجه إلى الصورة التي تراها ، وهذا ظاهر كسائر الروايات الواردة عن ابن عباس وابن مسعود وحذيفة وغيرهم القائلة إن الرجال على الأعراف هم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم مع ما فيها من الاختلاف في المتون وكذا رواية القمي عن الصادق عليه السلام فراجعها تعرف صدق ما ادعيناه .

وفي البصائر بإسناده عن جابر بن يزيد قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأعراف ما هم ؟ قال : هم أكرم الخلق على الله تبارك وتعالى .

أقول : السائل يأخذ الأعراف والرجال الذين عليه واحداً وعلى ذلك ورد الجواب منه عليه السلام فكأنه أخذ جمعاً لعرف بمعنى العريف والعارف وفي هذا المعنى روايات كثيرة يأتي بعضها .

وفيه بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : ﴿وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم﴾ قال : نحن أصحاب الأعراف من عرفنا فمآله إلى الجنة ومن أنكرنا فمآله إلى النار .

أقول : قوله من عرفنا ومن أنكرنا إن كان فعلاً وفاعلاً فهو ، وإن كان فعلاً ومفعولاً كان على وزان سائر الروايات من عرفهم وعرفوه ، ومن أنكرهم وأنكروه .

وفيه بإسناده عن الأصبغ بن نباتة قال : كنت عند أمير المؤمنين عليه السلام فقال له رجل : ﴿ وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم﴾ فقال له علي عليه السلام : نحن الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم ، ونحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا ونحن الأعراف نوقف يوم القيامة بين الجنة والنار فلا يدخل الجنة إلا من عرفنا وعرفناه ، ولا يدخل النار إلا من أنكرنا وأنكرناه وذلك قول الله عز وجل .

لو شاء لعرف الناس نفسه حتى يعرفوا حده ويأتونه من بابه ، جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله وبابه الذي يؤتى منه .

أقول : ورواه أيضاً بإسناده عن مقرن عن أبي عبد الله عليه السلام والرجل السائل هو ابن الكواء ، وروى هذه القصة أيضاً الكليني في الكافي عن مقرن قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : جاء ابن الكواء ، الخ .

والظاهر أن المراد بالمعرفة والإنكار في الرواية المعرفة بالحب والبغض أي لا يدخل الجنة إلا من عرفنا بالولاية وعرفناه بالطاعة ، ولا يدخل النار إلا من أنكر ولايتنا وأنكرنا طاعته ، وهذا غير معرفتهم الجميع بأعيانهم ، وإلا أشكل انطباقه على قوله تعالى : ﴿رجال يعرفون كلًا بسيماهم﴾ وقوله تعالى : ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم﴾ الخ ، ولعل ذلك إنما نشأ من نقل بعض الرواة الرواية بالمعنى ، ويؤيد ما استظهرناه ما يأتي في الرواية التالية .

وفي المجمع روى الحاكم أبو القاسم الحسكاني بإسناده رفعه إلى الأصبغ بن نباتة قال : كنت جالساً عند علي عليه السلام فأتاه ابن الكواء فسأله عن هذه الآية فقال ويحك يا ابن الكواء نحن نوقف يوم القيامة بين الجنة والنار فمن نصرنا عرفناه بسيماه فأدخلناه الجنة ومن أبغضنا عرفناه بسيماه فأدخلناه النار .

وفي تفسير العياشي عن هلقام عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله : ﴿وعلى الأعراف رجال يعرفون كلًا بسيماهم﴾ ما يعني بقوله : ﴿وعلى الأعراف رجال ؟﴾ قال : ألستم تعرفون عليكم عرفاء على قبائلكم ليعرفوا من فيها من صالح أو طالح ؟ قلت : بلى . قال : فنحن أولئك الرجال الذين يعرفون كلا بسيماهم .

أقول : وهو مبني على أخذ الأعراف جمعاً للعرف كأقطاب جمع قطب والعرف هو المعروف من الأمر ولعله مصدر بمعنى المفعول فمعنى ﴿وعلى الأعراف رجال﴾ : وُكّل على أُمورهم وأحوالهم المعروفة منهم رجال ، ولا ينافي ذلك ما تقدم أن الأعراف أعالي الحجاب وكذا ما تقدم في بعض الروايات أن الأعراف كثبان بين الجنة والنار فإن المعرفة التي هي مادة اللفظ حافظة لمعناه في مشتقاته وموارد استعمالها على أي حال .

واعلم أن الأخبار من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام في ما يقرب من هذه المعاني في الأعراف كثيرة جداً ، وفيما أوردناه للإشارة إلى أنواع مضامينها في تفسير الأعراف وأصحاب الأعراف كفاية .

وفي تفسير البرهان عن الثعلبي في تفسيره عن ابن عباس أنه قال : الأعراف موضع عال من الصراط عليه العباس وحمزة وعلي بن أبي طالب وجعفر ذو الجناحين يعرفون شيعتهم ببياض الوجوه ومبغضيهم بسواد الوجوه .

أقول : وقد تقدم في البيان السابق نقل الرواية عن مجمع البيان عن تفسير الثعلبي عن الضحاك عن ابن عباس .

وفي الدر المنثور أخرج الحارث بن أبي أسامة في مسنده وابن جرير وابن مردويه عن عبد الله بن مالك الهلالي عن أبيه : قال قائل : يا رسول الله ﷺ ما أصحاب الأعراف قال : هم قوم خرجوا في سبيل الله بغير إذن آبائهم فاستشهدوا فمنعتهم الشهادة أن يدخلوا النار ، ومنعتهم معصية آبائهم أن يدخلوا الجنة فهم آخر من يدخل الجنة .

أقول : وهذا المعنى مروي بطرق أخرى عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وابن عباس وقد تقدم الإشكال عليه بعدم الانطباق على ظاهر الآيات ، والأصول المسلمة تعطي أنه إن تعين الخروج وجوباً عينياً لم يؤثر فيه عدم إذن الوالدين ، وإن لم يتعين وبقي على الكفاية كان الخروج محرماً ولم ينفعه القتل في المعركة إلا أن يكون مستضعفاً من جهة الجهل بالحكم فيعود إلى القول بكون أصحاب الأعراف هم المستضعفين ويجري فيه البحث السابق .

* * *

إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي ٱللَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَٱلشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤) أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٥٥) وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَةَ ٱللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (٥٦) وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٥٧) وَالْبَلَدُ

ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَٱلَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِداً كَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (٥٨) .

(بيـــان)

الآيات متصلة بما قبلها مرتبطة بها فإن الآيات السابقة كانت تبين وبال الشرك بالله والتكذيب بآياته وأن ذلك يسوق الإنسان إلى هلاك مؤبد وشقاء مخلد ، وهذه الآيات تعلل ذلك بأن رب الجميع واحد إليه تدبير الكل يجب عليهم أن يدعوه ويشكروا له وتؤكد توحيد رب العالمين من جهتين :

إحداهما : أنه تعالى هو الذي خلق السماوات والأرض جميعاً ثم دبر أمرها بالنظام الأحسن الجاري فيها الرابط بينها جميعاً فهو رب العالمين .

والثانية : أنه تعالى هو الذي يهيىء لهم الأرزاق بإخراج أنواع الثمرات التي يرتزقون بها بخلق ذلك بأعجب الطرق المتخذة لذلك وألطفها وهو الإمطار فهو ربهم لا رب سواه .

قوله تعالى : ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾ سيأتي البحث في معنى السماء والأيام الستة التي خلقتا فيها في تفسير سورة حم السجدة إن شاء الله .

قوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش﴾ إلى قوله ﴿بأمره﴾ الاستواء الاعتدال على الشيء والاستقرار عليه ، وربما استعمل بمعنى التساوي ، يقال : استوى زيد وعمرو أي تساوياً قال تعالى : ﴿لا يستوون عند الله﴾ .

والعرش ما يجلس عليه الملك وربما كني به عن مقام السلطنة ، قال الراغب في المفردات : العرش في الأصل شيء مسقف ، وجمعه عروش قال : ﴿وهي خاوية على عروشها﴾ ومنه قيل : عرشت الكرم وعرشتها إذا جعلت له كهيأة سقف . قال : والعرش شبه هودج للمرأة تشبيهاً في الهيأة بعرش الكرم ، وعرشت البئر جعلت له عريشاً ، وسمي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوه . قال : وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلا بالاسم ، وليس كما يذهب إليه أوهام العامة فإنه لو كان كذلك لكان حاملاً له ـ تعالى عن ذلك ـ لا محمولاً

والله تعالى يقول : ﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ ، وقال قوم : هو الفلك الأعلى والكرسي فلك الكواكب ، واستدل بما روي عن رسول الله ﷺ : ما السماوات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة والكرسي عند العرش كذلك (انتهى) .

وقد استقرت العادة منذ القديم أن يختص العظماء من ولاة الناس وحكامهم ومصادر أمورهم من المجلس بما يختص بهم ويتميزون به عن غيرهم كالبساط والمتكأ حتى آل الأمر إلى إيجاد السرر والتخوت فاتخذ للملك ما يسمى عرشاً وهو أعظم وأرفع وأخص بالملك ، والكرسي يعمه وغيره ، واستدعى التداول والتلازم أن يعرف الملك بالعرش كما كان العرش يعرف بالملك في أول الأمر فصار العرش حاملاً لمعنى الملك ممثلاً لمقام السلطنة إليه يرجع وينتهي ، وفيه تتوحد أزمة المملكة في تدبير أمورها وإدارة شؤونها .

واعتبر لاستيضاح ذلك مملكة من الممالك قطنت فيها أمة من الأمم لعوامل طبيعية أو إقتصادية أو سياسية استقلوا بذلك في أمرهم وتميزوا من غيرهم فأوجدوا مجتمعاً من المجتمعات الإنسانية واختلطوا وامتزجوا بالأعمال ونتائجها ثم اقتسموا في التمتع بالنتائج فاختص كل بشيء منها على قدر زنته الاجتماعية .

كان من الواجب أن تحفظ هذه الوحدة والإتصال المتكون بالاجتماع بمن يقوم عليها فإن التجربة القطعية أوضحت للإنسان أن العوامل المختلفة والأعمال والإرادات المتشتتة إذا وجهت نحو غرض واحد وسيرت في مسير واحد لم تدم على نعت الاتحاد والملاءمة إلا أن تجمع أزمة الأمور المختلفة في زمام واحد وتوضع في يد من يحفظه ويديم حياته بالتدبير الحسن فتحيي به الجميع وإلا فسرعان ما تتلاشى وتتشتت .

ولذلك ترى أن المجتمع المترقي ينوع الأعمال الجزئية نوعاً نوعاً ثم يقدم زمام كل نوع إلى كرسي من الكراسي كالدوائر والمصالح الجزئية المحلية ، ثم ينوع أزمة الكراسي فيعطي كل نوع كرسياً فوق ذلك ، وعلى هذا القياس حتى ينتهي الأمر إلى زمام واحد يقدم إلى العرش ويهدى لصاحب العرش .

ومن عجيب أمر هذا الزمام وانبساطه وسعته في عين وحدته أن الأمر الواحد

الصادر من هذا المقام يسير في منازل الكراسي التابعة له على كثرتها واختلاف مراتبها فيتشكل في كل منزل بشكل يلائمه ويعرف فيه ، ويتصور لصاحبه بصورة ينتفع بها ويأخذها ملاكاً لعمله . يقول مصدر الأمر ﴿ليجر الأمر﴾فتأخذه المصالح المالية تكليفاً مالياً ومصالح السياسة تكليفاً سياسياً ، ومصالح الجيش تكليفاً دفاعياً وعلى هذا القياس كلما صعد أو نزل .

فجميع تفاصيل الأعمال والإرادات والأحكام المجراة فيها المنبسطة في المملكة وهي لا تحصى كثرة أو لا تتناهى لا تزال تتوحد وتجتمع في الكراسي حتى تنتهي إلى العرش فتتراكم عنده بعضها على بعض وتندمج وتتداخل وتتوحد حتى تصير واحداً هو في وحدته كل التفاصيل فيما دون العرش ، وإذا سار هذا الواحد إلى ما دونه لم يزل يتكثر ويتفصل حتى ينتهي إلى أعمال أشخاص المجتمع وإرادتهم .

هذا في النظام الوضعي الاعتباري الذي عندنا ، وهو لا محالة مأخوذ من نظام التكوين ، والباحث عن النظام الكوني يجد أن الأمر فيه على هذه الشاكلة ؛ فالحوادث الجزئية تنتهي إلى علل وأسباب جزئية ، وتنتهي هي إلى أسباب أخرى كلية حتى تنتهي الجميع إلى الله سبحانه غير أن الله سبحانه مع كل شيء وهو محيط بكل شيء ، وليس كذلك الملك من ملوكنا لحقيقية ملكه تعالى واعتبارية ملك غيره .

ففي عالم الكون على اختلاف مراحله مرحلة تنتهي إليها جميع أزمة الحوادث الملقاة على كواهل الأسباب ، وأزمة الأسباب على اختلاف أشخاصها وأنواعها ، وترتب مراتبها هو المسمى عرشاً كما سيجيء ، وفيه صور الأمور الكونية المدبرة بتدبير الله سبحانه كيفما شاء ، وعنده مفاتح الغيب .

فقوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش﴾ كناية عن استيلائه على ملكه وقيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كل ما دق وجل ، ويترشح منه تفاصيل النظام الكوني ينال به كل ذي بغية بغيته ، وتقضي لكل ذي حاجة حاجته ، ولذلك عقب حديث الاستواء في سورة يونس في مثل الآية بقوله : ﴿يدبر الأمر﴾ إذ قال : ﴿ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾[1] .

---

(١) يونس : ٣ .

ثم فصل بقوله : ﴿يغشي الليل النهار﴾ ويستره به ﴿يطلبه﴾ أي يطلب الليل النهار ليغشيه ويستره ﴿حثيثاً﴾ أي طلباً حثيثاً سريعاً ، وفيه إشعار بأن الظلمة هي الأصل ، والنهار الذي يحصل من إنارة الشمس ما يواجهها مما حولها ، عارض لليل الذي هو الظلمة المخروطية اللازمة لأقل من نصف كرة الأرض المقابل للجانب المواجه للشمس كأن الليل يعقبه ويهجم عليه .

وقوله : ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ أي خلقهن والحال أنها مسخرات بأمره يجرين على ما يشاء ولما يشاء وقرىء الجميع بالرفع ، وعلى ذلك فالشمس مبتدء والقمر والنجوم معطوفة عليها ، ومسخرات خبره ، والباء في قوله : ﴿بأمره﴾ للسببية .

ومجموع قوله : ﴿يغشي الليل النهار﴾ الخ ، يجري مجرى التفسير لقوله : ﴿ثم استوى على العرش﴾ على ما يعطيه السياق ، وهو الذي تعطيه أغلب الآيات القرآنية التي يذكر فيها العرش فإنها تذكر معه شيئاً من التدبير أو ما يؤول إليه بحسب المعنى .

قوله تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ الخلق هو التقدير بضم شيء إلى شيء وإن استقر ثانياً في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثال سابق ، وأما الأمر فيستعمل في معنى الشأن وجمعه أمور ، ومصدراً بمعنى يقرب من بعث الإنسان غيره نحو ما يريده يقال أمرته بكذا أمراً ، وليس من البعيد أن يكون هذا هو الأصل في معنى اللفظ ثم يستعمل الأمر اسم مصدر بمعنى نتيجة الأمر وهو النظم المستقر في جميع أفعال المأمور المنبسط على مظاهر حياته ، فينطبق في الإنسان على شأنه في الحياة ثم يتوسع فيه فيستعمل بمعنى الشأن في كل شيء فأمر كل شيء هو الشأن الذي يصلح له وجوده ، وينظم له تفاريق حركاته وسكناته وشتى أعماله وإراداته ، يقال : أمر العبد إلى مولاه ، أي هو يدبر حياته ومعاشه ، وأمر المال إلى مالكه ، وأمر الإنسان إلى ربه أي بيده تدبيره في مسير حياته .

ولا يرد عليه أن الأمر بمعنى الشأن يجمع على « أُمور » وبمعنى يقابل النهي على « أوامر » وهو ينافي رجوع أحدهما إلى الآخر معنى ! ، فإن أمثال هذه التفننات كثيرة في اللغة يعثر عليها المتتبع الناقد فالأمر كالمتوسط بين من

يملكه وبين من يملك منه كالمولى والعبد ويضاف إلى كل منهما يقال : أمر العبد وأمر المولى ، قال تعالى : ﴿وأمره إلى الله﴾[١] ، وقال : ﴿أتى أمر الله﴾[٢] .

وقد فسر سبحانه أمره الذي يملكه من الأشياء بقوله : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾[٣] ، فبين أن أمره الذي يملكه من كل شيء سواء كان ذاتاً أو صفة أو فعلاً وأثراً هو قول كن وكلمة الإيجاد وهو الوجود الذي يفيضه عليه فيوجد هو به ، فإذا قال لشيء : كن فكان ، فقد أفاض عليه ما وجد به من الوجود ، وهذا الوجود الموهوب له نسبة إلى الله سبحانه وهو بذاك الاعتبار أمره تعالى وكلمة ﴿كن﴾ الإلهية ، وله نسبة إلى الشيء الموجود ، وهو بذاك الاعتبار أمره الراجع إلى ربه ، وقد عبر عنه في الآية بقوله : ﴿فيكون﴾ .

وقد ذكر تعالى لكل من النسبتين ـ وإن شئت فقل : للإيجاد المنسوب إليه تعالى وللوجود المنسوب إلى الشيء ـ نعوتاً وأحكاماً مختلفة سنبحث عنها إن شاء الله في محل يناسبه .

والحاصل : أن الأمر هو الإيجاد سواء تعلق بذات الشيء أو بنظام صفاته وأفعاله فأمر ذوات الأشياء إلى الله وأمر نظام وجودها إلى الله لأنها لا تملك لنفسها شيئاً البتة ، والخلق هو الإيجاد عن تقدير وتأليف سواء كان ذلك بنحو ضم شيء إلى شيء كضم أجزاء النطفة بعضها إلى بعض وضم نطفة الذكور إلى نطفة الإناث ثم ضم الأجزاء الغذائية إليها في شرائط خاصة حتى يخلق بدن إنسان مثلاً ، أم من غير أجزاء مؤلفة كتقدير ذات الشيء البسيط وضم ماله من درجة الوجود وحده وما له من الآثار والروابط التي له مع غيره ، فالأصول الأولية مقدرة مخلوقة كما أن المركبات مقدرة مخلوقة . قال الله تعالى : ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾[٤] ، وقال : ﴿الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾[٥] ، وقال : ﴿الله خالق كل شيء﴾[٦] ، فعمم خلقه كل شيء .

فقد اعتبر في معنى الخلق تقدير جهات وجود الشيء وتنظيمها سواء كانت متمايزة منفصلاً بعضها عن بعض أم لا بخلاف الأمر .

---

(١) البقرة : ٢٧٥ .
(٢) النحل : ١ .
(٣) يس : ٨٣ .
(٤) الفرقان : ٢ .
(٥) طه : ٥٠ .
(٦) الزمر : ٦٢ .

ولذا كان الخلق يقبل التدريج كما قال : ﴿خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾ بخلاف الأمر قال تعالى : ﴿وما أمرنا إلى واحدة كلمح بالبصر﴾[١] ، ولذلك أيضاً نسب في كلامه إلى غيره الخلق كقوله : ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيه﴾[٢] ، وقال : ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[٣] . وأما الأمر بهذا المعنى فلم ينسبه إلى غيره بل خصه بنفسه ، وجعله بينه وبين ما يريد حدوثه وكينونته كالروح الذي يحيى به الجسد .

انظر إلى قوله تعالى : ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ وقوله : ﴿ولتجري الفلك بأمره﴾[٤] ، وقوله : ينزل الملائكة بالروح من أمره﴾[٥] ، وقوله : ﴿وهم بأمره يعملون﴾[٦] ، إلى غير ذلك من الآيات تجد أنه تعالى يجعل ظهور هذه الأشياء بسببية أمره أو بمصاحبة أمره ، فتلخص أن الخلق والأمر يرجعان بالآخرة إلى معنى واحد وإن كانا مختلفين بحسب الاعتبار .

فإذا انفرد كل من الخلق والأمر صح أن يتعلق بكل شيء ، كل بالعناية الخاصة به ، وإذا اجتمعا كان الخلق أحرى بأن يتعلق بالذوات لما أنها اوجدت بعد تقدير ذواتها وآثارها ، ويتعلق الأمر بآثارها والنظام الجاري فيها بالتفاعل العام بينها لما أن الآثار هي التي قدرت للذوات ولا وجه لتقدير المقدر فافهم ذلك .

ولذلك قال تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ فأتى بالعطف المشعر بالمغايرة بوجه وكأن المراد بالخلق ما يتعلق من الإيجاد بذوات الأشياء ، وبالأمر ما يتعلق بآثارها والأوضاع الحاصلة فيها والنظام الجاري بينها كما ميز بين الجهتين في أول الآية حيث قال : ﴿خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾ وهذا هو إيجاد الذوات ﴿ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾ وهو إيجاد النظام الأحسن بينها بإيقاع الأمر تلو الأمر والإتيان بالواحد منه بعد الواحد .

وما ربما يقال : إن العطف لا يقتضي المغايرة ، ولو اقتضى ذلك لدل في قوله : ﴿من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل﴾[٧] على كون جبريل من غير جنس الملائكة ! مدفوع بأن المراد مغايرة ما ولو اعتباراً لقبح قولنا جائني زيد

---

(١) القمر : ٥٠ .
(٢) المائدة : ١١٠ .
(٣) المؤمنون : ١٤ .
(٤) الروم : ٤٦ .
(٥) النحل : ٢ .
(٦) الأنبياء : ٢٧ .
(٧) البقرة : ٩٨ .

وزيد ورأيت عمراً وعمراً فلا محيص عن مغايرة ما ولو بحسب الاعتبار ، وجبريل مع كونه من جنس الملائكة يغايره غيره بما له من المقام المعلوم والقوة والمكانة عند ذي العرش .

وقوله تعالى : ﴿فتبارك الله رب العالمين﴾ أي كان ذا بركات ينزلها على مربوبيه من جميع من في العالمين فهو ربهم .

(كلام في معنى العرش)

للناس في معنى العرش بل في معنى قوله : ﴿ثم استوى على العرش﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة ، فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه ، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة ، والعقل يخطئهم في ذلك والكتاب والسنة لا يصدقانهم فآيات الكتاب تحرض كل التحريض على التدبر في آيات الله وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية ، ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها ، ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة ، وهؤلاء هم الذين كانوا يحرمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة ـ حتى البحث الكلامي الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينية ووضعها على ما تفيده بحسب الفهم العامي ثم الدفاع عنها بما تيسر من المقدمات المشهورة والمسلمة عند أهل الدين ـ ويعدونها بدعة فلنتركهم وشأنهم .

وأما طبقات الباحثين فقد اختلفوا في معناه على أقوال :

١ ـ حمل الكلمة على ظاهر معناها فالعرش عندهم مخلوق كهيئة السرير له قوائم وهو موضوع على السماء السابعة والله ـ تعالى عما يقول الظالمون ـ مستو عليه كاستواء الملوك منا على عروشهم ، وأكثر هؤلاء على أن العرش والكرسي شيء واحد ، وهو الذي وصفناه .

وهؤلاء هم المشبهة من المسلمين ، والكتاب والسنة والعقل تخاصمهم في ذلك وتنزه رب العالمين أن يماثل شيئاً من خلقه ويشبهه في ذات ، أو صفة ، أو فعل تعالى وتقدس .

٢ ـ أن العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني والمحدد للجهات والأطلس الخالي من الكواكب ، والراسم بحركته اليومية للزمان ، وفي جوفه مماساً به الكرسي وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت ، وفي جوفه الافلاك السبعة الكلية التي هي أفلاك السيارات السبع : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالترتيب محيطاً بعضها ببعض .

وهذه هي التي يفرضها علم الهيئة على مسلك بطليموس لتنظيم الحركات العلوية الظاهرة للحس طبقوا عليها ما يذكره القرآن من السماوات السبع والكرسي والعرش فما وجدوا من أحكامها المذكورة في الهيئة والطبيعيات لا يخالف الظواهر قبلوه ، وما وجدوه يخالف الظواهر الموجودة في الكتاب ردوه كقولهم : ليس للفلك المحدد وراء لا خلأ ولا ملأ ، وقولهم بدوام الحركات الفلكية ، واستحالة الخرق والالتيام عليها ، وكون كل فلك يماس بسطحه سطح غيره من غير وجود بعد بينها ولا سكنة فيها ، وكون أجسامها بسيطة متشابهة لا ثقب فيها ولا باب .

والظواهر من القرآن والحديث تثبت أن وراء العرش حجباً وسرادقات ، وأن له قوائم ، وأن له حملة ، وأن الله سيطوي السماء كطي السجل للكتب ، وأن في السماء سكنة من الملائكة ليس فيها موضع إهاب إلا وفيه ملك راكع أو ساجد يلجونه وينزلون منه ويصعدون إليه ، وأن للسماء أبواباً ، وأن الجنة فيها عند سدرة المنتهى التي ينتهي إليها أعمال العباد إلى غير ذلك مما ينافي بظاهره ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيات سابقاً ، والقائلون منا إن السماوات والكرسي والعرش هي ما افترضوه من الأفلاك التسعة الكلية يدفعون ذلك كله بمخالفة الظواهر .

ولم ينبههم هذا الاختلاف في الوصف على أن ما يصفه للقرآن غير ما يفترضه أولئك لتوجيه الحركات العلوية حتى أوضحت الأبحاث الأخيرة العميقة في الهيئة والطبيعيات المؤيدة بالحس والتجربة بطلان الفرضيات السابقة من أصلها فاضطر هؤلاء إلى فسخ تطبيقهم ورفع اليد عنه .

٣ ـ أن لا مصداق للعرش خارجاً وإنما قوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش﴾ و﴿الرحمان على العرش استوى﴾ كناية عن استيلائه تعالى على عالم

الخلق ، وكثيراً ما يطلق الاستواء على الشيء على الاستيلاء عليه كما قيل :

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

أو أن الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور كما أن الملوك إذا أرادوا الشروع في إدارة أمور مملكتهم استووا على عروشهم وجلسوا عليه والشروع والأخذ في أمر وجميع ما ينبيء عن تغير الأحوال وتبدلها وإن كانت ممتنعة في حقه تعالى لتنزهه تعالى عن التغير والتبدل لكن شأنه تعالى يسمى شروعاً وأخذاً بالنظر إلى حدوث الأشياء بذواتها وأعيانها يومئذ فيسمى شأنه تعالى وهو الشمول بالرحمة إذا تعلق بها شروعاً وأخذاً بالتدبير نظير سائر الأفعال الحادثة المقيدة بالزمان المنسوبة إليه تعالى كقولنا خلق الله فلاناً ، وأحيا فلاناً ، وأمات فلاناً ، ورزق فلاناً ، ونحو ذلك .

وفيه : أن كون قوله : ﴿ثم استوى على العرش﴾ جارياً مجرى الكناية بحسب اللفظ وإن كان حقاً لكنه لا ينافي أن يكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه العناية اللفظية ، والسلطة والاستيلاء والملك والإمارة والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة وجميع ما يجري هذا المجرى فينا أمور وضعية اعتبارية ليس في الخارج منها إلا آثارها على ما سمعته منا كراراً في الأبحاث الاعتبارية السابقة ، والظواهر الدينية تشابه من حيث البيان ما عندنا من بيانات أمورنا وشؤوننا الاعتبارية لكن الله سبحانه يبين لنا أن هذه البيانات وراءها حقائق واقعية ، وجهات خارجية ليست بوهمية اعتبارية .

فمعنى الملك والسلطنة والإحاطة والولاية وغيرها فيه سبحانه هو المعنى الذي نفهمه من كل هذه الألفاظ عندنا لكن المصاديق غير المصاديق فلها هناك مصاديق حقيقية خارجية على ما يليق بساحة قدسه تعالى وأما ما عندنا من مصاديق هذه المفاهيم فهي أوصاف ذهنية ادعائية وجهات وضعية اعتبارية لا تتعدى الوهم ، وإنما وضعناها وأخذنا بها للحصول على آثار حقيقية هي آثارها بحسب الدعوى فلا يسمى الرئيس رئيساً إلا لأن يتبع الذين نسميهم مرؤوسين إرادته وعزائمه لا لأن الجماعة بدون حقيقة وهو رأسهم حقيقة ، ولا نسمي جزء الهيئة المؤتلفة عضواً لأنه يد أو رجل أو كبد أو رئة حقيقة بل لأن يتصدى من الأمور المقصودة في هذا التشكيل والاجتماع ما يتصداه عضو من الأعضاء الموجودة في بدن الإنسان مثلاً .

وهذا هو الذي يسميه الله تعالى لعباً ولهواً إذ يقول : ﴿وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب﴾[١] ، فالمقاصد الدنيوية من زينة ومال وأولاد وتقدم ورئاسة وحكومة وأمثالها ليست إلا عناوين وهمية لا تحقق لها إلا في الأوهام ، وليس الاشتغال بها لغير المقاصد الاخروية إلا اشتغالاً بأمور وهمية وصور خيالية ، ولا المسابقة في تحصيلها إلا كمسابقة الأطفال في تحصيل التقدم في الملاعب التي يشتغلون بها ، وليس إلا تحصيل حالة خيالية ليس منها في خارجه عين ولا أثر .

وحاشا لله سبحانه أن يذم هذه الحياة الفانية الغارة ، ويسميها لعباً لما تشمل عليه من الشؤون الوهمية ثم يكون تعالى وتقدس أول اللاعبين ! .

وبالجملة قوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش﴾ في عين أنه تمثيل يبين به أن له إحاطة تدبيرية لملكه يدل على أن هناك مرحلة حقيقية هي المقام الذي يجتمع فيه جميع أزمة الأمور على كثرتها واختلافها ، ويدل عليه آيات أخر تذكر العرش وحده وينسبه إليه تعالى كقوله تعالى : ﴿وهو رب العرش العظيم﴾[٢] ، وقوله : ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾[٣] ، وقوله : ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[٤] ، وقوله : ﴿حافين من حول العرش﴾[٥] .

فالآيات ـ كما ترى ـ تدل بظاهرها على أن العرش حقيقة من الحقائق العينية وأمر من الأمور الخارجية ، ولذلك نقول : إن للعرش في قوله : ﴿ثم استوى على العرش﴾ مصداقاً خارجياً ، ولم يوضع في الكلام لمجرد تتميم المثل كما نقوله في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن فلا نقول في مثل آية النور مثلاً : إن في الوجود زجاجة إلهية أو شجرة زيتونة إلهية أو زيتاً إلهياً ، ونقول : إن في الوجود عرشاً إلهياً أو لوحاً وقلماً إلهيين وكتاباً مكتوباً فافهم ذلك .

وهذا العرش الذي يستفاد من مثل قوله : ﴿ثم استوى على العرش﴾ أنه مقام في الوجود يجتمع فيه أزمة الحوادث والأمور كما يجتمع أزمة المملكة في عرش الملك على التفصيل الذي تقدم في بيان الآية يدل على تحقق هذه الصفة له قوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾[٦] ، ففسر الاستواء على العرش بتدبير الأمر منه ، وعقبه بقوله : ﴿ما من

---

(١) العنكبوت : ٦٤ .
(٢) التوبة : ١٢٩ .
(٣) غافر : ٧ .
(٤) الحاقة : ١٧ .
(٥) الزمر : ٧٥ .
(٦) يونس : ٣ .

شفيع إلا بإذنه﴾ والآية لما كانت في مقام وصف الربوبية والتدبير التكويني كان المراد بالشفاعة الشفاعة في أمر التكوين ، وهو السببية التي توجد في الأسباب التكوينية التي هي وسائط متخللة بين الحوادث والكائنات وبينه تعالى كالنار المتخللة بينه وبين الحرارة التي يخلقها ، والحرارة المتخللة بينه وبين التخلخل أو ذوبان الاجسام فنفي السببية عن كل شيء إلا من بعد إذنه لإفادة توحيد الربوبية التي يفيده صدر الآية : ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض﴾ .

وفي قوله : ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ بيان حقيقة أُخرى وهي رجوع التخلف في التدبير إلى التدبير بعينه بواسطة الإذن ، فإن الشفيع إنما يتوسط بين المشفوع له المحكوم بحكم ، والمشفوع عنده ، ليغير بالشفاعة مجرى حكم سيجري لولا الشفاعة فالشمس المضيئة بالمواجهة مثلاً شفيعة متوسطة بين الله سبحانه وبين الأرض لاستنارتها بالنور ولولا ذلك لكان مقتضى تقدير الأسباب العامة ونظمها أن تحيط بها الظلمة ثم الحائل من سقف أو أي حجاب آخر شفيع آخر يسأله تعالى أن لا يقع نور الشمس على الأرض باستقامة وهكذا .

فإذا كانت شفاعة الشفيع ـ وهو سبب مغير لما سبقه من الحكم ـ مستندة إلى إذنه تعالى كان معناه أن التدبير العام الجاري إنما هو من الله سبحانه ، وأن كل ما يتخذ من الوسائل لإبطال تدبيره وتغيير مجرى حكمه أعم مما يتخذه الأسباب التكوينية وما يتخذه الإنسان من التدابير للفرار عن حكم الأسباب الجارية الإلهية كل ذلك من التدبير الإلهي .

ولذلك نرى الأشياء الردية تعصي فلا تقبل الصور الشريفة والمواهب السامية ، لقصور استعدادها عن قبولها ، وهذا الرد منها بعينه قبول ، والامتناع من قبول التربية بعينه تربية أُخرى إلهية والإنسان على ما به من الجهل يستعلي على ربه ويستنكف عن الخضوع لعظمته وهو بعينه انقياد لحكمه ، ويمكر به وهو بعينه ممكور به قال تعالى : ﴿وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون﴾[1] ، وقال تعالى : ﴿وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾[2] ، وقال تعالى : ﴿وما أنتم بمعجزين في الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾[3] .

---

(١) الأنعام : ١٢٣ .　(٢) آل عمران : ٦٩ .　(٣) الشورى : ٣١ .

فقوله : ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ يدل على أن شفاعة الشفاعة أو الأسباب المخالفة التي تحول بين التدبير الإلهي وبين مقتضياته داخلة من جهة أخرى وهي جهة الإذن في التدبير الإلهي فافهم ذلك .

فما مثل الأسباب والعوامل المتخالفة المتزاحمة في الوجود إلا كمثل كفتي الميزان تتعاركان بالارتفاع والانخفاض ، والثقل والخفة لكن اختلافهما بعينه اتفاق منهما في إعانة صاحب الميزان في تشخيص ما يريد تشخيصه من الوزن .

ويقرب من آية سورة يونس في الدلالة على شمول التدبير ونفي مدبر غيره تعالى قوله : ﴿ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون﴾ (١) ، ويقرب من قوله : ﴿ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾ في الإشارة إلى كون العرش مقاماً تنتشىء فيه التدابير العامة وتصدر عنه الأوامر التكوينية قوله تعالى : ﴿ذو العرش المجيد فعال لما يريد﴾ (٢) ، وهو ظاهر .

وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى : ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق﴾ (٣) ، فإن الملائكة هم الوسائط الحاملون لحكمه والمجرون لأمره العاملون بتدبيره فليكونوا حافين حول عرشه .

وكذا قوله تعالى : ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا﴾ (٤) ، وفي الآية مضافاً إلى ذكر احتفافهم بالعرش شيء آخر وهو أن هناك حملة يحملون العرش ، وهم لا محالة أشخاص يقوم بهم هذا المقام الرفيع والخلق العظيم الذي هو مركز التدابير الإلهية ومصدرها ، ويؤيد ذلك ما في آية أخرى وهي قوله : ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (٥) .

وإذ كان العرش هو المقام الذي يرجع إليه جميع أزمة التدابير الإلهية والأحكام الربوبية الجارية في العالم كما سمعت ، كان فيه صور جميع الوقائع بنحو الإجمال حاضرة عند الله معلومة له ، وإلى ذلك يشير قوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء

---

(١) السجدة : ٤ .
(٢) البروج : ١٦ .
(٣) الزمر : ٧٥ .
(٤) غافر : ٧ .
(٥) الحاقة : ١٧ .

وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾[1] ، فقوله : ﴿يعلم ما يلج﴾ الخ ، يجري مجرى التفسير للاستواء على العرش فالعرش مقام العلم كما أنه مقام التدبير العام الذي يسع كل شيء ، وكل شيء في جوفه .

ولذلك هو محفوظ بعد رجوع الخلق إليه تعالى لفصل القضاء كما في قوله : ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش﴾ وموجود مع هذا العالم المشهود كما يدل عليه آيات خلق السماوات والأرض ، وموجود قبل هذه الخلقة كما يدل عليه قوله : ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾[2] .

قوله تعالى : ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية﴾ إلى آخر الآيتين . التضرع هو التذلل من الضراعة وهي الضعف والذلة . والخفية هي الاستتار ، وليس من البعيد أن يكون كناية عن التذلل جيء به لتأكيد التضرع فإن المتذلل يكاد يختفي من الصغار والهوان .

الآية السابقة : ﴿إن ربكم الله الذي خلق﴾ الآية تذكر بربوبيته وحده لا شريك له من جهة أنه هو الخالق وحده ، وإليه تدبير خلقه وحده ؛ فتعقيبها بهاتين الآيتين بمنزلة أخذ النتيجة من البيان ، وهي الدعوة إلى دعائه وعبوديته ، والحكم بأخذ دين يوافق ربوبيته تعالى وهي الربوبية من غير شريك في الخلق ولا في التدبير .

ولذلك دعا أولاً إلى دين العبودية فقال : ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية﴾ ﴿إنه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ فأمر أن يدعوه بالتضرع والتذلل وأن يكون ذلك خفية من غير المجاهرة البعيدة عن أدب العبودية الخارجة عن زيها ـ بناء على أن تكون الواو في ﴿تضرعاً وخفية﴾ للجمع ـ أو أن يدعوه بالتضرع والابتهال الملازم عادة للجهر بوجه أو بالخفية إخفاتاً فإن ذلك هو لازم العبودية ومن عدا ذلك فقد اعتدى عن طور العبودية وإن الله لا يحب المعتدين .

ومن الممكن أن يكون المراد بالتضرع والخفية : الجهر والسر وإنما وضع التضرع موضع الجهر لكون الجهر في الدعاء منافياً لأدب العبودية إلا أن يصاحب التضرع .

---

(١) الحديد : ٤ .

(٢) هود : ٧ .

هذا فيما بينهم وبين الله ، وأما فيما بينهم وبين الناس فأن لا يفسدوا في الأرض بعد إصلاحها فليس حقيقة الدين فيما يرجع إلى حقوق الناس إلا أن يصلح شأنهم بارتفاع المظالم من بينهم ومعاملتهم بما يعينهم على التقوى ، ويقربهم من سعادة الحياة في الدنيا والآخرة .

ثم كرر الدعوة إليه وأعاد البعث إلى دعائه بالجمع بين الطريقين الذين لم يزل البشر يعبد الرب أو الأرباب من أحدهما وهما طريق الخوف وطريق الرجاء فإن قوماً كانوا يتخذون الأرباب خوفاً فيعبدونهم ليسلموا من شرورهم ، وكان قوماً يتخذون الأرباب طمعاً فيعبدونهم لينالوا خيرهم وبركتهم لكن العبادة عن محض الخوف ربما ساق الإنسان إلى اليأس والقنوط فدعاه إلى ترك العبادة ، وقد شوهد ذلك كثيراً ، والعبادة عن محض الطمع ربما قاد إلى استرسال الوقاحة وزوال زي العبودية فدعاه إلى ترك العبادة ، وقد شوهد أيضاً كثيراً فجمع سبحانه بينهما ودعا إلى الدعاء باستعمالهما معاً فقال : ﴿وادعوه خوفاً وطمعاً﴾ ليصلح كل من الصفتين ما يمكن أن تفسده الأخرى ، وفي ذلك وقوع في مجرى الناموس العام الجاري في العالم أعني ناموس الجذب والدفع .

وقد سمى الله سبحانه هذا الاعتدال في العبادة والتجنب عن إفساد الأرض بعد إصلاحها إحساناً وبشر المجيبين لدعوته بأنهم يكونون حينئذ محسنين فتقرب منهم رحمته ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ .

ولم يقل : رحمة الله قريبة ، قيل : لأن الرحمة مصدر يستوي فيه الوجهان ، وقيل : لأن المراد بالرحمة الإحسان ، وقيل : لأن قريب فعيل بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث ونظيره قوله تعالى : ﴿لعل الساعة قريب﴾[1] .

قوله تعالى : ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته﴾ إلى آخر الآية وفي الآية بيان لربوبيته تعالى من جهة العود كما أن في قوله : ﴿إن ربكم الله﴾ الآية بياناً لها من جهة البدء .

وقوله : ﴿بشراً﴾ وأصله البشر بضمتين جمع بشير كالنذر جمع نذير ، والمراد بالرحمة المطر ، وقوله : ﴿بين يدي رحمته﴾ أي قدام المطر ، وفيه

---

(١) الشورى : ١٧ .

استعارة تخييلية بتشبيه المطر بالإنسان الغائب الذي ينتظره أهله فيقدم وبين يديه بشير يبشر بقدومه .

والإقلال الحمل ، والسحاب والسحابة الغمام والغمامة كتمر وتمرة وكون السحاب ثقالاً باعتبار حمله ثقل الماء ، وقوله ﴿لبلد ميت﴾ أي لأجل بلد ميت أو إلى بلد ميت والباقي ظاهر .

والآية تحتج بإحياء الأرض على جواز إحياء الموتى لأنهما من نوع واحد ، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد وليس الأحياء الذين عرض لهم عارض الموت بمنعدمين من أصلهم فإن أنفسهم وأرواحهم باقية محفوظة وإن تغيرت أبدانهم ، كما أن النبات يتغير ما على وجه الأرض منها ويبقى ما في أصله من الروح الحية على انعزال من النشوء والنماء ثم تعود إليه حياته الفعالة كذلك يخرج الله الموتى فما إحياء الموتى في الحشر الكلي يوم البعث إلا كإحياء الأرض الميتة في بعثه الجزئي العائد كل سنة ، وللكلام ذيل سيوافيك في محل آخر إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه﴾ إلى آخر الآية . النكد القليل . والآية بالنظر إلى نفسها كالمثل العام المضروب لترتب الأعمال الصالحة والآثار الحسنة على الذوات الطيبة الكريمة كخلافها على خلافها كما تقدم في قوله : ﴿كما بدأكم تعودون﴾ لكنها بانضمامها إلى الآية السابقة تفيد أن الناس وإن اختلفوا في قبول الرحمة فالاختلاف من قبلهم والرحمة الإلهية عامة مطلقة .

(بحث روائي)

لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقي عن مثل العرش والكرسي وسائر الحقائق القرآنية وحتى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها بل كانوا لا يتعدون الظواهر الدينية ويقفون عليها ، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسرين حتى نقل عن سفيان بن عيينة أنه قال : كلما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه ، وعن الإمام مالك أن رجلاً قال له : يا أبا عبد الله استوى على العرش ، كيف استوى ؟ قال الراوي : فما رأيت مالكاً وجد من شيء كموجدته من مقالته وعلاه الرحضاء يعني العرق وأطرق القوم . قال :

فسري عن مالك فقال : الكيف غير معقول : والاستواء منه غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وإني أخاف أن تكون ضالاً وأمر به فاخرج .

وكأن قوله : الكيف غير معقول الخ ، مأخوذ عما روي[1] عن أم سلمة أم المؤمنين في قوله تعالى : ﴿الرحمان على العرش استوى﴾ قالت : الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والإقرار به إيمان ، والجحود به كفر .

فهذا نحو سلوكهم في ذلك لم يورث منهم شيء إلا ما يوجد في كلام الإمام علي بن أبي طالب والأئمة من ولده بعده عليهم السلام ونحن نورد بعض ما عثرنا عليه في كلامهم .

ففي التوحيد بإسناده عن سليمان القارسي فيما أجاب به علي عليه السلام الجاثليق : فقال علي عليه السلام : إن الملائكة تحمل العرش ، وليس العرش كما تظن كهيئة السرير ولكنه شيء محدود مخلوق مدبر وربك مالكه لا أنه عليه ككون الشيء على الشيء . الخبر .

وفي الكافي عن البرقي رفعه قال : سأل الجاثليق علياً عليه السلام فقال : أخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش أو العرش يحمله ؟ فقال عليه السلام : الله عز وجل حامل العرش والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما ، وذلك قول الله عز وجل : ﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً﴾ .

قال : فأخبرني عن قوله : ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ فكيف ذاك وقلت : إنه يحمل العرش والسماوات والأرض ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : إن العرش خلقه الله تبارك وتعالى من أنوار أربعة : نور أحمر منه احمرت الحمرة ، ونور أخضر منه اخضرت الخضرة ، ونور أصفر منه اصفرت الصفرة ونور أبيض منه ابيض البياض .

وهو العلم الذي حمله الله الحملة ، وذلك نور من نور عظمته فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين ، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون ، وبعظمته ونوره ابتغى من في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال

---

(١) رواه في الدر المنثور عن ابن مردويه واللالكائي في السنة عنها .

المختلفة والأديان المتشتتة فكل شيء محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً فكل شيء محمول ، والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا ، والمحيط بهما من شيء ، وهو حياة كل شيء ونور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً .

قال له : فأخبرني عن الله أين هو ؟ فقال أمير المؤمنين ﷺ : هو هيهنا وهيهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا ، وهو قوله : ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾ فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى ، وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى ، وذلك قوله : ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم﴾ .

فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله علمه ، وليس يخرج من هذه الأربعة شيء خلقه الله في ملكوته ، وهو الملكوت الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله فقال : ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾ وكيف يحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم ، وبنوره اهتدوا إلى معرفته ، الخبر .

أقول : قوله أخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش أو العرش يحمله الخ ، ظاهر في أن الجاثليق أخذ الحمل بمعنى حمل الجسم للجسم ، وقوله ﷺ : الله حامل العرش والسماوات والأرض الخ ، أخذ للحمل بمعناه التحليلي وتفسير له بمعنى حمل وجود الشيء وهو قيام وجود الأشياء به تعالى قياماً تبعياً محضاً لا استقلالياً ، ومن المعلوم أن لازم هذا المعنى أن يكون الأشياء محمولة له تعالى لا حاملة .

ولذلك لما سمع الجاثليق ذلك سأله ﷺ عن قوله تعالى : ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ فإن حمل وجود الشيء بالمعنى المتقدم يختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره مع أن الآية تنسبه إلى غيره ! ففسر ﷺ الحمل ثانياً بحمل العلم وفسر العرش بالعلم .

غير أن ذلك حيث كان يوهم المناقضة بين التفسيرين زاد ﷺ في توضيح ما ذكره من كون العرش هو العلم أن هذا العلم غير ما هو المتبادر إلى الأفهام العامية من العلم وهو العلم الحصولي الذي هو الصورة النفسانية بل هو نور

عظمته وقدرته حضرت لهؤلاء الحملة بإذن الله وشوهدت لهم فسمي ذلك حملاً ، وهو مع ذلك محمول له تعالى ولا منافاة كما أن وجود أفعالنا حاضرة عندنا محمولة لنا وهي مع ذلك حاضرة عند الله سبحانه محمولة له وهو المالك الذي ملكنا إياها .

فنور العظمة الإلهية وقدرته الذي ظهر به جميع الأشياء هو العرش الذي يحيط بما دونه وهو ملكه تعالى لكل شيء دون العرش وهو تعالى الحامل لهذا النور ثم الذين كشف الله لهم عن هذا النور يحملونه بإذن الله ، والله سبحانه هو الحامل للحامل والمحمول جميعاً .

فالعرش في قوله : ﴿ثم استوى على العرش﴾ ـ وإن شئت قلت : الاستواء على العرش هو الملك ، وفي قوله: ﴿ويحمل عرش ربك﴾ الآية هو العلم ، وهما جميعاً واحد وهو المقام الذي يظهر به جميع الأشياء ويتمركز فيه إجمال جميع التدابير التفصيلية الجارية في نظام الوجود فهو مقام الملك الذي يصدر منه التدابير ، ومقام العلم الذي يظهر به الأشياء .

وقوله عليه السلام : فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين « الخ » يريد أن هذا المقام هو المقام الذي ينشأ منه تدبير نظام السعادة الذي وقع فيه مجتمع المؤمنين وتسير عليه قافلتهم في مسيرهم إلى الله سبحانه ، وينشأ منه نظام الشقاء الذي ينبسط على جميع المعاندين أعداء الله الجاهلين بمقام ربهم بل المقام الذي ينشأ منه النظام العالمي العام الذي يعيش تحته كل ذي وجود ، ويسير به سائرهم للتقرب إليه بأعمالهم وسننهم سواء علموا بما هم فيه من ابتغاء الوسيلة إليه تعالى أو جهلوا .

وقوله عليه السلام : ﴿وهو حياة كل شيء ونور كل شيء﴾ كالتعليل المبين لقوله قبله فكل شيء محمول يحمله الله إلى آخر ما قال . ومحصله أنه تعالى هو الذي به يوجد كل شيء ، وهو الذي يدرك كل شيء فيظهر به طريقه الخاص به في مسير وجوده ظهور الطريق المظلم لسائره بواسطة النور فهي لا تملك لأنفسها شيئاً بل الله سبحانه هو المالك لها الحامل لوجودها .

وقوله عليه السلام : هو هيهنا وهيهنا وفوق وتحت « الخ » يريد أن الله سبحانه لما كان مقوماً لوجود كل شيء حافظاً وحاملاً له لم يكن محل من المحال خالياً عنه ، ولا هو مختصاً بمكان دون مكان ، وكان معنى كونه في مكان أو مع شيء

ذي مكان أنه تعالى حافظ له وحامل لوجوده ومحيط به ، وهو وكذا غيره محفوظ بحفظه تعالى ومحمول ومحاط له .

وهذا يؤل إلى علمه الفعلي بالاشياء ، ونعني به أن كل شيء حاضر عنده تعالى غير محجوب عنه ، ولذلك قال عليه السلام أولاً : «فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى» فأشار إلى الإحاطة ثم عقبه بقوله : ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ فأشار إلى العلم فأنتج ذلك أن الكرسي ويعني به العرش مقام الإحاطة والتدبير والحفظ ، وأنه مقام العلم والحضور بعينه ، ثم طبقه على قوله تعالى : ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ الآية .

وقوله عليه السلام : «وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله في ملكوته» كأنه إشارة إلى الألوان الأربعة المذكورة في أول كلامه عليه السلام وسيجيء كلام فيها في أحاديث المعراج إن شاء الله .

وقوله عليه السلام « وهو الملكوت الذي أراه الله أصفياءه» فالعرش هو الملكوت غير أن الملكوت إثنان ملكوت أعلى وملكوت أسفل ، والعرش لكونه مقام الإجمال وباطن البابين من الغيب كما سيأتي ما يدل على ذلك من الرواية كان الأحرى به أن يكون الملكوت الأعلى .

وقوله عليه السلام : وكيف يحمل حملة العرش الله « الخ » تأكيد وتثبيت لأول الكلام : أن العرش هو مقام حمل وجود الأشياء وتقويمه ، فحملة العرش محمولون له سبحانه لا حاملون كيف ؟ ووجودهم وسير وجودهم يقوم به تعالى لا بأنفسهم ، ولاعتباره عليه السلام هذا المقام الوجودي علماً عبر عن وجودهم وعن كمال وجودهم بالقلوب ، ونور الاهتداء إلى معرفة الله إذ قال : وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته .

وفي التوحيد بإسناده عن حنان بن سدير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العرش والكرسي فقال : إن للعرش صفات كثيرة مختلفة ، له في كل سبب وضع في القرآن صفة على حدة فقوله : ﴿رب العرش العظيم﴾ يقول : رب الملك العظيم ، وقوله : ﴿الرحمان على العرش استوى﴾ يقول : على الملك احتوى ، وهذا علم الكيفوفية في الأشياء .

ثم العرش في الوصل مفرد[١] عن الكرسي لأنهما بابان من أكبر أبواب الغيوب وهما جميعاً غيبان ، وهما في الغيب مقرونان لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلها ، والعرش هو الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحد والأين والمشية وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء .

فهما في العلم بابان مقرونان لأن ملك العرش سوى ملك الكرسي ، وعلمه أغيب من علم الكرسي فمن ذلك قال : ﴿رب العرش العظيم﴾ أي صفته أعظم من صفة الكرسي ، وهما في ذلك مقرونان .

قلت : جعلت فداك فلم صار في الفضل جار الكرسي ؟ قال عليه السلام : إنه صار جاره لأن علم الكيفوفية فيه وفيه الظاهر من أبواب البداء وإنيّتها وحد رتقها وفتقها فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف ، وبمثل صرف العلماء ، وليستدلوا على صدق دعواهما لأنه يختص برحمته مَن يشاء وهو القوي العزيز .

أقول : قوله عليه السلام : إن للعرش صفات كثيرة الخ ، يؤيد ما ذكرناه سابقاً أن الاستواء على العرش لبيان اجتماع أزمة التدابير العالمية عند الله ، ويؤيده ما في آخر الحديث من قوله : وبمثل صرف العلماء .

وقوله عليه السلام : «وهذا علم الكيفوفية في الأشياء» المراد به العلم بالعلل العالية والأسباب القصوى للموجودات فإن لفظ «كيف» عرفاً كما يسأل به عن العرض المسمى اصطلاحاً بالكيف كذلك يسأل به عن سبب الشيء ولمه ، يقال : كيف وجد كذا ؟ وكيف فعل زيد كذا وهو لا يستطيع ؟ .

وقوله عليه السلام : ثم العرش في الوصل مفرد عن الكرسي «الخ» مراده أن العرش والكرسي واحد من حيث إنهما مقام الغيب الذي يظهر منه الأشياء وينزل منه إلى هذا العالم لكن العرش في الصلة الكلامية متميز من الكرسي لأن هذا المقام في نفسه ينقسم إلى مقامين وينشعب إلى بابين لكنهما مقرونان غير متباثنين : أحدهما الباب الظاهر الذي يلي هذا العالم ، والآخر الباب الباطن الذي يليه ثم بينه بقوله : لأن الكرسي هو الباب الظاهر «الخ» .

قوله عليه السلام : «لأن الكرسي هو الباب الظاهر الذي منه مطلع البدع ومنها

---

(١) متفرد خ ل .

الأشياء كلها » أي طلوع الأمور البديعة على غير مثال سابق ، ومنها يتحقق الأشياء كلها لأن جميعها بديعة على غير مثال سابق ، وهي إنما تكون بديعة إذا كانت مما لا يتوقع تحققها من الوضع السابق الذي كان أنتج الأمور السابقة على هذا الحادث التي تذهب هي ويقوم هذا مقامها فيؤول الأمر إلى البداء بإمحاء حكم سبب وإثبات حكم الآخر موضعه فجميع الوقائع الحادثة في هذا العالم المستندة إلى عمل الأسباب المتزاحمة والقوى المتضادة بدع حادثة وبداءات في الإرادة .

وفوق هذه الأسباب المتزاحمة والإرادات المتغائرة التي لا تزال تتنازع في الوجود سبب واحد وإرادة واحدة حاكمة لا يقع إلا ما يريده فهو الذي يحجب هذا السبب بذاك السبب ويغير حكم هذه الإرادة ويقيد إطلاق تأثير كل شيء بغيره كمثل الذي يريد قطع طريق لغاية كذا فيأخذ في طيه ، وبينما هو يطوي الطريق يقف أحياناً ليستريح زماناً ، فعلة الوقوف ربما تنازع علة الطي والحركة وتوقفها عن العمل ، والإرادة تغير الإرادة لكن هناك إرادة أخرى هي التي تحكم على الإرادتين جميعاً وتنظم العمل على ما تميل إليه بتقديم هذه تارة وتلك أخرى والإرادتان أعني سببي الحركة والسكون وإن كانت كل منهما تعمل لنفسها وعلى حدتها وتنازع صاحبتها لكنهما جميعاً متفقتان في طاعة الإرادة التي هي فوقهما ، ومتعاضدتان في إجراء ما يوجبه السبب الذي هو أعلى منهما وأسمى .

فالمقام الذي ينفصل به السببان المتنافيان وينشأ منه تنازعهما بمنزلة الكرسي ، والمقام الذي يظهران فيه متلائمين متآلفين بمنزلة العرش ، وظاهر أن الثاني أقدم من الأول ، وإنهما يختلفان بنوع من الإجمال والتفصيل ، والبطون والظهور .

وأحرى بالمقامين أن يسميا عرشاً وكرسياً لأن فيهما خواص عرش الملك وكرسيه فإن الكرسي : الذي يظهر فيه أحكام الملك من جهة عماله وأيديه العمالة ، وكل منهم يعمل بحيال نفسه في نوع من أمور المملكة وشؤونها وربما تنازعت الكراسي فيقدم حكم البعض على البعض ونسخ البعض حكم البعض ، لكنها جميعاً تتوافق وتتحد في طاعة أحكام العرش وهو المختص بالملك نفسه فعنده الحكم المحفوظ عن تنازع الأسباب غير المنسوخ بنسخ العمال والأيدي ، وفي عرشه إجمال جميع التفاصيل وباطن ما يظهر من ناحية العمال والأيدي .

وبهذا البيان يتضح معنى قوله عليه السلام: لأن الكرسي هو الباب الظاهر « الخ » فقوله «منه مطلع البدع» أي طلوع الأمور الكونية غير المسبوقة بمثل ، وقوله : «ومنها الأشياء كلها» أي تفاصيل الخلقة ومفرداتها المختلفة المتشتتة .

وقوله : «والعرش هو الباب الباطن» قبال كون الكرسي هو الباب الظاهر ، والبطون والظهور فيهما باعتبار وقوع التفرق في الأحكام الصادرة وعدم وقوعه ، وقوله يوجد فيه « الخ » أي جميع العلوم والصور التي تنتهي إلى إجمالها تفاصيل الأشياء .

وقوله : «علم الكيف» كأن المراد بالكيف خصوصية صدور الشيء عن أسبابه ، وقوله : «والكون» المراد به تمام وجوده كما أن المراد بالعود والبدء أول وجودات الأشياء ونهايتها وقوله : «والقدر والحد» المراد بهما واحد غير أن القدر حال مقدار الشيء بحسب نفسه ، والحد حال الشيء بحسب إضافته إلى غيره ومنعه أن يدخل حومة نفسه ويمازجه ، وقوله : «والأين» هو النسبة المكانية ، وقوله : «والمشيئة وصفة الإرادة» هما واحد ويمكن أن يكون المراد بالمشيئة أصلها وبصفة الإرادة خصوصيتها .

وقوله : «وعلم الألفاظ والحركات والترك» علم الألفاظ هو العلم بكيفية انتشاء دلالة الألفاظ بارتباطها إلى الخارج بحسب الطبع فإن الدلالة الوضعية تنتهي بالأخرة إلى الطبع ، وعلم الحركات والترك ، العلم بالأعمال والتروك من حيث ارتباطها إلى الذوات ويمكن أن يكون المراد بمجموع قوله : «علم الألفاظ وعلم الحركات والترك» العلم بكيفية انتشاء اعتبارات الأوامر والنواهي من الأفعال والتروك ، وانتشاء اللغات من حقائقها المنتهية إلى منشأ واحد ، والترك هو السكون النسبي في مقابل الحركات .

وقوله : «لأن علم الكيفوفية فيه» الضمير للعرش ، وقوله : «وفيه الظاهر من أبواب البداء» الضمير للكرسي ، والبداء ظهور سبب على سبب آخر وإبطاله أثره ، وينطبق على جميع الأسباب المتغائرة الكونية من حيث تأثيرها .

وقوله عليه السلام: «فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف» المراد به على ما يؤيده البيان السابق أن العرش والكرسي جاران متناسبان بل حقيقة واحدة مختلفة بحسب مرتبتي الإجمال والتفصيل : وإنما نسب إلى أحدهما أنه حمل

الآخر بحسب صرف الكلام وضرب المثل ، وبالأمثال تبين المعارف الدقيقة الغامضة للعلماء .

وقوله : «وليستدلوا على صدق دعواهما» أي دعوى العرش والكرسي أي وجعل هذا المثل ذريعة لأن يستدل العلماء بذلك على صدق المعارف الحقة الملقاة إليهم في كيفية انتشاء التدبير الجاري في العالم من مقامي الإجمال والتفصيل والباطن والظاهر ، فافهم ذلك .

وفي التوحيد : بإسناده عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن قوله تعالى : ﴿وكان عرشه على الماء﴾ الآية ، فقال : ما يقولون ؟ قيل : إن العرش كان على الماء والرب فوقه ! فقال : كذبوا ، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً ووصفه بصفة المخلوقين ، ولزمه أن الشيء الذي يحمله هو أقوى منه . قال : إن الله حمّل دينه وعلمه الماء قبل أن تكون سماء أو أرض أو جن أو إنس أو شمس أو قمر .

أقول : وهو كسابقه في الدلالة على أن العرش هو العلم ، والماء أصل الخلقة وكان العلم الفعلي متعلقاً به قبل ظهور التفاصيل .

وفي الاحتجاج عن علي عليه السلام : أنه سئل عن بعد ما بين الأرض والعرش . فقال : قول العبد مخلصاً : لا إله إلا الله .

أقول : وهو من لطائف كلامه عليه السلام أخذه من قوله تعالى : ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ .

ووجهه أن العبد إذا نفى عن غيره تعالى الالوهية بإخلاص الالوهية والاستقلال له تعالى أوجب ذلك نسيان غيره ، والتوجه إلى مقام استناد كل شيء إليه تعالى ، وهذا هو مقام العرش على ما مر بيانه .

ونظيره في اللطافة قوله عليه السلام قد سئل عن بعد ما بين الأرض والسماء : مد البصر ودعوة المظلوم .

وفي الفقيه والمجالس والعلل للصدوق : روي عن الصادق عليه السلام أنه سئل لم سمي الكعبة كعبة ؟ قال : لأنها مربعة فقيل له : ولم صارت مربعة ؟ قال : لأنها بحذاء البيت المعمور وهو مربع . فقيل له : ولم صار البيت المعمور مربعاً ؟ قال : لأنه بحذاء العرش وهو مربع ، فقيل له : ولم صار العرش مربعاً ؟

قال : لأن الكلمات التي بني عليها الإسلام أربع : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر . الحديث .

أقول : وهذه الكلمات الأربع أولاها : تتضمن التنزيه والتقديس والثانية التشبيه والثناء ، والثالثة التوحيد الجامع بين التنزيه والتشبيه ، والرابعة : التوحيد الأعظم المختص بالإسلام ، وهو أن الله سبحانه أكبر من أن يوصف فإن الوصف تقييد وتحديد وهو تعالى أجل من أن يحده حد ويقيده قيد ، وقد تقدم نبذة من الكلام فيه في تفسير قوله تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ الآية .

وبالجملة يرجع المعنى إلى تفسيره بالعلم على ما مر ، والروايات المختلفة في هذا المعنى كثيرة كما ورد أن آية الكرسي وآخر البقرة وسورة محمد من كنوز العرش وما ورد أن صّ نهر يخرج من ساق العرش ، وما ورد أن الأفق المبين قاع بين يدي العرش فيه أنهار تطرد فيه من القدحان عدد النجوم .

وفي تفسير القمي عن عبد الرحيم الأقصر عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن ﴿ن والقلم﴾ قال : إن الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال لها : الخلد ، ثم قال لنهر في الجنة : كن مداداً فجمد النهر ، وكان أشد بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد . ثم قال للقلم : اكتب . قال : يا رب ما أكتب ؟ قال : اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة فكتب القلم في رق أشد بياضاً من الفضة وأصفى من الياقوت ثم طواه فجعله في ركن العرش ثم ختم على فم القلم فلم ينطق بعد ، ولا ينطق أبداً فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلها (الحديث) . وسيجيء تمامه في سورة ن إن شاء الله تعالى .

أقول : وفي معناها روايات أخر ، وفي بعضها لما استزاد الراوي بياناً وأصر عليه قال عليه السلام : القلم ملك واللوح ملك ، فبين بذلك أن ما وصفه تمثيل من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لتفهيم الغرض .

وفي كتاب روضة الواعظين عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام قال : في العرش تمثال ما خلق الله في البر والبحر . قال : وهذا تأويل قوله : ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ .

أقول : أي وجود صور الأشياء وتماثيلها في العرش ، هو الحقيقة التي

يبتني عليها بيان الآية ، وقد تقدم توضيح معنى وجود صور الأشياء في العرش ، وفي معنى هذه الرواية ما ورد في تفسير دعاء « يا من أظهر الجميل » .

وفيه أيضاً عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام في حديث : وإن بين القائمة من قوائم العرش والقائمة الثانية خفقان الطير المسرع مسير ألف عام ، والعرش يكسى كل يوم سبعين ألف لون من النور لا يستطيع أن ينظر إليه خلق من خلق الله ، والأشياء كلها في العرش كحلقة في فلاة .

أقول : والجملة الأخيرة مما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من طرق الشيعة وأهل السنة ، والذي ذكره عليه السلام بناء على ما تقدم تمثيل ، ونظائره كثيرة في رواياتهم عليهم السلام .

ومن الدليل عليه أن ما وصف في الرواية من عظم العرش بأي حساب فرض يوجد من الدوائر التي ترسمها الأشعة النورية ما هي أعظم منه بكثير فليس التوصيف إلا لتقريب المعقول من الحس .

وفي العلل عن علل محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام : علة الطواف بالبيت أن الله تبارك وتعالى قال للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، فردوا على الله تبارك وتعالى هذا الجواب فعلموا أنهم أذنبوا فندموا فلاذوا بالعرش واستغفروا فأحب الله عز وجل أن يتعبد بمثل ذلك العباد فوضع في السماء الرابعة بيتاً بحذاء العرش يسمى « الضراح » ثم وضع في السماء الدنيا بيتاً يسمى « البيت المعمور » بحذاء الضراح ثم وضع البيت بحذاء البيت المعمور ثم أمر آدم فطاف به فجرى في ولده إلى يوم القيامة . الحديث .

أقول : الحديث لا يخلو عن الغرابة من جهات ، وكيف كان فبناء على تفسير العرش بالعلم يكون معنى لواذ الملائكة بالعرش هو اعترافهم بالجهل وإرجاع العلم إليه سبحانه حيث قالوا : ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ وقد مر الكلام في هذه القصة في أوائل سورة البقرة . وفي الرواية ذكر الضراح والبيت المعمور في السماء ومعظم الروايات تذكر في السماء بيتاً واحداً وهو البيت المعمور في السماء الرابعة ، وفيها إثبات الذنب للملائكة وهم معصومون بنص القرآن ، ولعل المراد من العلم بالذنب العلم بنوع من القصور .

وأما كون الكعبة بحذاء البيت المعمور فالظاهر أنه محاذاة معنوية لا حسية جسمانية ، ومن الشاهد عليه قوله «فوضع في السماء الرابعة بيتاً بحذاء العرش» . إذ المحصل من القرآن والحديث أن العرش والكرسي محيطان بالسماوات والأرض ، ولا يتحقق معنى المحاذاة بين المحيط والمحاط إذا كانت الإحاطة جسمانية .

وفي الخصال عن الصادق عليه‌السلام : أن حملة العرش أحدهم على صورة ابن آدم يسترزق الله لولد آدم . والثاني على صورة الديك يسترزق الله للطير ، والثالث على صورة الأسد يسترزق الله للسباع ، والرابع على صورة الثور يسترزق الله للبهائم ، ونكس الثور رأسه منذ عبد بنو إسرائيل العجل فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية . الخبر .

أقول : والأخبار فيما يقرب من هذا المعنى كثيرة متظافرة ، وفي بعضها عد الأربع حملة للكرسي ، وهو الخبر الوحيد الذي يذكر للكرسي حملة ـ فيما عثرنا عليه ـ وقد أوردناها في تفسير آية الكرسي في سورة البقرة .

وفي حديث آخر : حملة العرش ثمانية : أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين : فأما الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ، وأما الأربعة من الآخرين : فمحمد وعلي والحسن والحسين عليهم السلام .

أقول : بناء على تفسير العرش بالعلم لا ضير في أن تعد أربعة من الملائكة حملة له ثم تعد عدة من غيرهم حملة له .

والروايات في العرش كثيرة متفرقة في الأبواب ، وهي تؤيد ما مر من تفسيره بالعلم ، وما له ظهور ما في الجسمية منها ، مفسرة بما تقدم وأما كون العرش جسماً في هيئة السرير موضوعاً على السماء السابعة فمما لا يدل عليه حديث يعبأ بأمره بل من الروايات ما يكذبه كالرواية الأولى المتقدمة .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : ﴿خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾ الآية قال : قال عليه‌السلام : في ستة أوقات .

وفي تفسير البرهان : صاحب ثاقب المناقب أسنده إلى أبي هاشم الجعفري عن محمد بن صالح الارمني قال : قلت لأبي محمد العسكري عليه‌السلام عرفني عن قول الله : ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ فقال : لله الأمر من قبل أن

يأمر ومن بعد أن يأمر ما يشاء ، فقلت في نفسي هذا تأويل قول الله : ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ فأقبل علي وقال : هو كما أسررت في نفسك : ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين .

أقول : معناه أن قوله : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ يفيد إطلاق الملك قبل الصدور وبعده لا كمثلنا حيث نملك الأمر ـ فيما نملك ـ قبل الصدور فإذا صدر خرج عن ملكنا واختيارنا .

وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير عن عبد العزيز الشامي عن أبيه وكانت له صحبة قال : قال رسول الله ﷺ : من لم يحمد الله على ما عمل من عمل صالح وحمد نفسه فقد كفر وحبط ما عمل ، ومن زعم أن الله جعل للعباد من الأمر شيئاً فقد كفر بما أنزل الله على أنبيائه لقوله : ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين .

أقول : المراد من الكفر بالعجب هو الكفر بالنعمة أو بكون الحسنات لله على ما يدل عليه القرآن ، والمراد بنفي كون شيء من الأمر للعباد نفي الجعل بنحو الاستقلال دون التبعي من الملك والأمر .

وفي الكافي بإسناده عن ميسر عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت قول الله عز وجل ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ قال : فقال : يا ميسر إن الأرض كانت فاسدة فأحياها الله عز وجل بنبيه ، ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها .

أقول : ورواه العياشي في تفسيره عن ميسر عن أبي عبد الله عليه السلام مرسلاً .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد والبخاري ومسلم والنسائي عن أبي موسى قال : قال رسول الله ﷺ : مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً فكانت منها بقية قبلت بالماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به .

* * *

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا ٱللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰـهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (٥٩) قَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ (٦٠) قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ وَلٰكِنّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٦١) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ (٦٢) أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٦٣) فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً عَمِينَ (٦٤) .

(بيـــان)

تعقيب لما تقدم من الدعوة إلى التوحيد والنهي عن الشرك بالله سبحانه والتكذيب لآياته بذكر قصة نوح عليه السلام وإرساله إلى قومه يدعوهم إلى توحيد الله وترك عبادة غيره وما واجهته به عامة قومه من الإنكار والإصرار على تكذيبه فأرسل الله إليهم الطوفان وأنجى نوحاً والذين آمنوا معه ثم أهلك الباقين عن آخرهم . ثم عقب الله قصته بقصص عدة من رسله كهود وصالح وشعيب ولوط وموسى عليهم السلام للغرض بعينه .

قوله تعالى : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ إلى آخر الآية . بدء الله سبحانه بقصته وهو أول رسول يذكر الله سبحانه تفصيل قصته في القرآن كما سيأتي تفصيل القول في قصته في سورة هود إن شاء الله تعالى .

واللام في قوله : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً﴾ للقسم جيء بها للتأكيد لأن وجه الكلام إلى المشركين وهم ينكرون النبوة ، وقوله : **﴿فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾** ناداهم بقوله : ﴿يا قوم﴾ فأضافهم إلى نفسه ليكون جرياً على مقتضى النصح الذي سيخبرهم به عن نفسه ، ودعاهم أول ما دعاهم إلى توحيد الله تعالى فإن دعاهم إلى عبادته ، وأخبرهم بانتفاء كل إله غيره فيكون دعوة إلى

عبادة الله وحده من غير أن يشرك به في عبادته غيره ، وهو التوحيد .

ثم أنذرهم بقوله : ﴿إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ وظاهره يوم القيامة فيكون في ذلك دعوة إلى أصلين من أصول الدين وهما التوحيد والمعاد ، وأما الأصل الثالث وهو النبوة فسيصرح به في قوله : ﴿يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول﴾ الآية .

على أن في نفس الدعوة وهي دعوة إلى نوع من العبادة لا يعرفونها وكذا الإنذار بما لم يكونوا يعلمونه وهو عذاب القيامة إشعاراً بالرسالة من قبل من يدعو إليه ، ومن الشاهد على ذلك قوله في جوابهم : ﴿أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم﴾ فإنه يدل على تعجبهم من رسالته باستماع أول ما خاطبهم به من الدعوة وهو قوله : ﴿يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ .

قوله تعالى : ﴿قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين﴾ الملأ هم أشراف القوم وخواصهم سموا به لأنهم يملؤون القلوب هيبة والعيون جمالاً وزينة ، وإنما رموا بالضلال المبين وأكدوه تأكيداً شديداً لأنهم لم يكونوا ليتوقعوا أن معترضاً يعترض عليهم بالدعوة إلى رفض آلهتهم وتوجيه العبادة إلى الله سبحانه بالرسالة والإنذار فتعجبوا من ذلك فأكدوا ضلاله مدعين أن ذلك من بيِّن الضلال تحقيقاً . والرؤية هي الرؤية بحسب الفكر أعني الحكم .

قوله تعالى : ﴿قال يا قوم ليس بي ضلالة﴾ الآية . أجابهم بنفي الضلال عن نفسه والاستدراك بكونه رسولاً من الله سبحانه ، وذكره بوصفه ﴿رب العالمين﴾ ليجمع له الربوبية كلها قبال تقسيمهم إياها بين آلهتهم بتخصيص كل منها بشيء من شؤونها وأبوابها كربوبية البحر وربوبية البر وربوبية الأرض وربوبية السماء وغير ذلك .

وقد جرد ﷺ جوابه عن التأكيد للإشارة إلى ظهور رسالته وعدم ضلالته تجاه إصرارهم بذلك وتأكيد دعواهم .

قوله تعالى : ﴿أُبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾ أخبرهم بأوصاف نفسه فبين أنه يبلغهم رسالات ربه ، وهذا شأن الرسالة ومقتضاها القريب الضروري ، وفي جمع الرسالة دلالة على كونها كثيرة وأن له مقاصد أمره ربه أن يبلغها إياهم وراء التوحيد والمعاد فإنه نبي رسول من

أولي العزم صاحب كتاب وشريعة .

ثم ذكر أنه ينصح لهم وهو عظاته بالإنذار والتبشير ليقربهم من طاعة ربهم ويبعدهم عن الاستكبار والاستنكاف عن عبوديته كل ذلك بذكر ما عرفه الله من بدء الخلقة وعودها وسننه تعالى الجارية فيها ، ولذا ذكر ثالثاً أنه يعلم من الله ما لا يعلمون كوقائع يوم القيامة من الثواب والعقاب وغير ذلك ، وما يستتبع الطاعة والمعصية من رضاه تعالى وسخطه ووجوه نعمه ونقمه .

ومن هنا يظهر أن الجمل الثلاث كل مسوق لغرض خاص أعني قوله : ﴿أبلغكم﴾ الآية و﴿أنصح لكم﴾ و﴿أعلم﴾ الآية وهي ثلاثة أوصاف متوالية لا كما قيل : إن الأوليان صفتان ، والثالثة جملة حالية عن فاعل ﴿وأنصح لكم﴾ .

قوله تعالى : ﴿أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم﴾ إلى آخر الآية . استفهام إنكاري ينكر تعجبهم من دعواه الرسالة ودعوته إياهم إلى الدين الحق والمراد بالذكر ما يذكر به الله وهو المعارف الحقة التي أوحيت إليه ، وقوله : ﴿من ربكم﴾ متعلق بمقدر أي ذكر كائن من ربكم .

وقوله : ﴿لينذركم﴾ و ﴿لتتقوا﴾ و﴿لعلكم ترحمون﴾ متعلقات بقوله : ﴿جاءكم﴾ والمعنى لغرض أن ينذركم الرسول ، ولتتقوا أنتم ، ويؤدي ذلك إلى رجاء أن تشملكم الرحمة الإلهية فإن التقوى وإن كان يؤدي إلى النجاة لكنها ليست بعلة تامة ، وقد اشتمل ما حكي من إجمال كلامه عليه السلام من معارف عالية إلهية .

قوله تعالى : ﴿فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك﴾ الفلك السفينة يستعمل واحداً وجمعاً على ما ذكره الراغب ويذكر ويؤنث كما في الصحاح وقوله : ﴿قوماً عمين﴾ موصوف وصفة . وعمين جمع عمي كخشن صفة مشبهة من عمي يعمى ، عمي كالأعمى إلا أن العمى يختص بعمى البصيرة والأعمى بعمى البصر ، كما قيل ، ومعنى الآية ظاهر .

* * *

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا ٱللهَ مَا لَكُمْ مِنْ

إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ (٦٥) قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٦٦) قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَٰكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٦٧) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ (٦٨) أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٦٩) قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٧٠) قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (٧١) فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ (٧٢) .

(بيــان)

قوله تعالى : ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله﴾ إلى آخر الآية . الأخ وأصله أخو هو المشارك غيره في الولادة تكويناً لمن ولده وغيره أب أو أم هما معاً أخ بحسب شرع إلهي كالأخ الرضاعي أو سنة اجتماعية كالأخ بالدعاء على ما كان يراه أقوام فهذا أصله ، ثم استعير لكل من ينتسب إلى قوم أو بلدة أو صنعة أو سجية ونحو ذلك يقال : أخو بني تميم وأخو يثرب وأخو الحياكة وأخو الكرم ، ومن هذا الباب قوله ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً﴾ .

والكلام في قوله : ﴿قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ كالكلام في نظير الخطاب من القصة السابقة . فإن قلت : لم حذف العاطف من قوله ﴿قال يا قوم﴾ ولم يقل : فقال كما في قصة نوح ؟ قلت : هو على تقدير سؤال

كأنه لما قال : ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً﴾ قيل : فما قال هود ؟ فأجيب وقيل : قال يا قوم اعبدوا الله الآية . كذا قاله الزمخشري في الكشاف .

ولا يجري هذا الكلام في قصة نوح لأنه أول قصة أوردت ، وهذه القصة قصة بعد قصة يهيأ فيها ذهن المخاطب للسؤال بعد ما وعى إجمال القصة وعلم أن قصة الإرسال تتضمن دعوة ورداً وقبولاً فكان بالحري إذا سمع المخاطب قوله ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً﴾ أن يسأل فيقول : ما قال هود لقومه ؟ وجوابه قال لهم (الخ) .

قوله تعالى : **﴿قال الملأ الذين كفروا من قومه﴾** إلى آخر الآية . لما كان في هذا الملأ من يؤمن بالله ويستر إيمانه كما سيأتي في القصة بخلاف الملأ من قوم نوح قال هيهنا في قصة هود : ﴿قال الملأ الذين كفروا من قومه﴾ وقال في قصة نوح : ﴿قال الملأ من قومه﴾ كذا ذكره الزمخشري . وقوله تعالى حكاية عن قولهم : **﴿إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين﴾** أكدوا كلامهم مرة بعد مرة لأنهم سمعوا منه مقالاً ما كانوا ليتوقعوا صدوره من أحد ، وقد أخذت آلهتهم موضعها من قلوبهم ، واستقرت سنة الوثنية بينهم استقراراً لا يجترىء معه أحد على أن يعترض عليها فتعجبوا من مقاله فردوه رداً عن تعجب ، فجبهوه أولاً بأن فيه سفاهة وهو خفة العقل التي تؤدي إلى الخطأ في الآراء ، وثانياً بأنهم يظنون بظن قوي جداً أنه من الكاذبين ، وكأنهم يشيرون بالكاذبين إلى أنبيائهم لأن الوثنيين ما كانوا ليذعنوا بالنبوة وقد جاءهم أنبياء قبل هود كما يذكره تعالى بقوله : ﴿وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله﴾[1] .

قوله تعالى : **﴿قال يا قوم ليس بي سفاهة﴾** الكلام في الآية نظير الكلام في نظيره من قصة نوح غير أن عاداً زادوا وقاحة على قوم نوح حيث إن أولئك رموا نوحاً بالضلال في الرأي وهؤلاء رموا هوداً بالسفاهة لكن هوداً لم يترك ما به من وقار النبوة ، ولم ينس ما هو الواجب من أدب الدعوة الإلهية فأجابهم بقوله : ﴿يا قوم﴾ فأظهر عطوفته عليهم وحرصه على إنجائهم ﴿ليس بي سفاهة﴾ ﴿ولكني رسول من رب العالمين﴾ فجرى على تجريد الكلام من كل تأكيد واكتفى بمجرد رد تهمتهم وإثبات ما كان يدعيه من الرسالة للدلالة على ظهوره .

---

(١) هود : ٥٩ .

قوله تعالى : ﴿**أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين**﴾ أي لا شأن لي بما أني رسول إلا تبليغ رسالات ربي خالصاً من شوب ما تظنون بي من كوني كاذباً فلست بغاش لكم فيما أريد أن أحملكم عليه ، ولا خائن لما عندي من الحق بالتغيير ولا لما عندي من حقوقكم بالإضاعة ، فما أريده منكم من التدين بدين التوحيد هو الذي أراه حقاً ، وهو الذي فيه نفعكم وخيركم ، فإنما وصف نفسه بالأمين محاذاة لقولهم : ﴿وإنا لنظنك من الكاذبين﴾ .

قوله تعالى : ﴿**أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم**﴾ إلى آخر الآية . البصطة هي البسطة قلبت السين صاداً لمجاورتها الطاء وهو من حروف الإطباق كالصراط والسراط والآلاء جمع ألى بفتح الهمزة وكسرها بمعنى النعمة كآناء جمع أنى وإني .

ثم أنكر عليه السلام تعجبهم من رسالته إليهم نظير ما تقدم من نوح عليه السلام وذكّرهم نعم الله عليهم ، وخص من بينها نعمتين ظاهرتين هما أن الله جعلهم خلفاء في الأرض بعد نوح ، وأن الله خصهم من بين الأقوام ببسطة الخلق وعظم الهيكل البدني المستلزم لزيادة الشدة والقوة ، ومن هنا يظهر أنهم كانوا ذوي حضارة وتقدم ، وصيت في البأس والقوة والقدرة . ثم أتبعهما بالإشارة إلى سائر النعم بقوله تعالى : ﴿**فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون**﴾ .

قوله تعالى : ﴿**قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا**﴾ الآية . فيه تعلق منهم بتقليد الآباء ، وتعجيز هود مشوباً بنوع من الاستهزاء بما أنذرهم به من العذاب .

قوله تعالى : ﴿**قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب**﴾ إلى آخر الآية . الرجس والرجز هو الأمر الذي إذا وقع على الشيء أوجب ابتعاده أو الابتعاد عنه ، ولذا يطلق على القاذورة لأن الإنسان يتنفر ويبتعد عنه ، وعلى العذاب لأن المعذب ـ اسم مفعول ـ يبتعد عمن يعذبه أو من الناس الآمنين من العذاب .

أجابهم بأن إصرارهم على عبادة الأوثان بتقليد آبائهم أوجب أن يحق عليهم البعد عن الله بالرجس والغضب ؛ ثم فرع عليه أن هددهم بما يستعجلون من العذاب ، وأخبرهم بنزوله عليهم لا محالة ، وكنى عن ذلك بأمرهم بالانتظار

وإخبارهم بأنـه مثلهم في انتظار نـزول العذاب فقـال : ﴿فانتـظروا إني معكم من المنتظرين﴾ .

وأما قوله : **﴿أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نـزل الله بها من سلطان﴾** فهو رد لما استندوا إليه في الـوهية آلهتهم وهـو أنهم وجدوا آبـاءهم على عبادتها ـ وهم أكمل منهم وممن في طبقتهم كهود وأعقـل ـ فيجب عليهم أن يقلدوهم .

ومحصله أنكم وآباءكم سواء في أنكم جميعاً أتيتم بأشياء ليس لكم على ما ادعيتم من صفتها وهي الألوهية من سلطان وهو البرهان والحجة القاطعة فلا يبقى لها من الألوهية إلا الأسماء التي سميتموها بها إذ قلتم : إله الخصب وإله الحرب وإلـه البحر وإلـه البر ، وليس لهـذه الأسمـاء مصـاديق إلا في أوهـامكم ، فهـل تجادلونني في الأسمـاء ، وللإنسـان أن يسمي كل مـا شاء بمـا شاء إذا لم يعتبـر تحقق المعنى في الخارج .

وقد تكرر في القرآن الاستدلال على بـطلان الوثنيـة بهذا البيـان : ﴿أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان﴾ وهو من ألطف البيـان وأرقه ، وأبلغ الحجة وأقطعها إذ لو لـم يأت الإنسان لما يدعيه من دعوى بحجة برهانية لم يبق لما يدعيه من النعت إلا التسمية والتعبير ، ومن أبده الجهل أن يعتمد الإنسان على مثل هذا النعت الموهوم .

وهذا البيان يطرد ويجري بالتحليل في جميع الموارد التي يثق فيها الإنسان على غير الله سبحانه من الأسباب ، ويعطيها من الاستقـلال ما يـوجب تعلق قلبه بها وطاعته لها وتقربه منها فإن الله سبحـانه عـد في موارد من كـلامه طـاعة غيـره والركون إلى من سواه عبادة لـه قال : ﴿ألم أعهـد إليكم يا بني آدم أن لا تعبـدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني﴾[1] .

قوله تعالى : **﴿فأنجينـاه والذين معـه برحمـة منا﴾** إلى آخـر الآية ، تنكيـر الـرحمـة للدلالـة على النـوع أي بنـوع من الـرحمـة وهي الـرحمـة التي تختص بالمؤمنين من النصرة الموعودة لهم قال تعالى : ﴿إنـا لننصر رسلنـا والذين آمنـوا في الحيـاة الدنيـا ويـوم يقـوم الأشهـاد﴾[2] ، وقـال : ﴿وكـان حقـاً علينـا نصـر المؤمنين﴾[3] .

---

(١) يس : ٦١ . (٢) غافر : ٥١ . (٣) الروم : ٤٧ .

وقوله : ﴿وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا﴾ الآية كناية عن إهلاكهم وقطع نسلهم فإن الدابر هو الذي يلي الشيء من خلفه فربما وصف به الأمر السابق على الشيء كأمس الدابر ، وربما وصف به اللاحق كدابر القوم وهو الذي في آخرهم فنسبة القطع إلى الدابر بعناية أن النسل اللاحق دابر متصل بالإنسان في سبب ممتد ، وإهلاك الإنسان كذلك كأنه قطع هذا السبب الموصول فيما بينه وبين نسله .

وسيأتي تفصيل البحث عن قصة هود عليه السلام في تفسير سورة هود إن شاء الله .

* * *

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هٰذِهِ نَاقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٣) وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٧٤) قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحاً مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ (٧٥) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (٧٦) فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (٧٧) فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ (٧٨) فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ

أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّاصِحِينَ (٧٩) .

(بيـان)

قوله تعالى : ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً﴾ إلى آخر الآية . ثمود أمة قديمة من العرب سكنوا أرض اليمن بالأحقاف بعث الله إليهم ﴿أخاهم صالحاً﴾ وهو منهم فـ ﴿قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ دعاهم إلى التوحيد وقد كانوا مشركين يعبدون الأصنام على النحو الذي دعا نوح وهود عليهما السلام قومهما المشركين .

وقوله : ﴿قد جاءتكم بينة من ربكم﴾ أي شاهد قاطع في شهادته ويبينه قوله بالإشارة إلى نفس البينة : ﴿هذه ناقة الله لكم آية﴾ وهي الناقة التي أخرجها الله لهم من الجبل آية لنبوته بدعائه عليه السلام ، وهي العناية في إضافة الناقة إلى الله سبحانه .

وقوله : ﴿فذروها تأكل في أرض الله﴾ الآية . تفريع على كون الناقة آية لله ، وحكم لا يخلو عن تشديد عليهم يستتبع كلمة العذاب التي تفصل بين كل رسول وأمته قال تعالى : ﴿ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون﴾[1] وفي الآية تلويح إلى أن تخليتهم الناقة وشأنها في الأكل والسير في الأرض كانت مما يشق عليهم فكانوا يتحرجون من ذلك ، وفي قوله : ﴿في أرض الله﴾ إيماء إليه فوصاهم وحذرهم أن يمنعوها من إطلاقها ويمسوها بسوء كالعقر والنحر فإن وبال ذلك عذاب أليم يأخذهم .

قوله تعالى : ﴿واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد﴾ إلى آخر الآية . دعاهم الى أن يذكروا نعم الله عليهم كما دعا هود عاداً إلى ذلك ، وذكرهم أن الله جعلهم خلفاء يخلفون أمماً من قبلهم كعاد ، وبوأهم من الأرض أي مكنهم في منازلهم منها ، يتخذون من سهولها ـ والسهل خلاف الجبل سمي به لسهولة قطعه ـ قصوراً وهي الدور التي لها سور على ما قيل ، وينحتون الجبال بيوتاً يأوون إليها ويسكنونها .

---

(١) يونس : ٤٧ .

ثم جمع الجميع ولخصها في قوله : ﴿فاذكروا آلاء الله﴾ وأورده في صورة التفريع مع أنه إجمال للتفصيل الذي قبله بإيهام المغايرة كأنه لما أمر بذكر النعم وعد من تفاصيل النعم أشياء كأنهم لا يعلمون بها قيل ثانياً : فإذا كان لله فيكم آلاء ونعم عظيمة أمثال التي ذكرت فاذكروا آلاء الله .

وأما قوله : ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ فمعطوف على قوله : ﴿فاذكروا﴾ عطف اللازم على ملزومه ، وفسر العثي بالفساد وفسر بالاضطراب والمبالغة . قال الراغب في المفردات : العيث والعثي يتقاربان نحو جذب وجبذ إلا أن العيث أكثر ما يقال في الفساد الذي يدرك حساً ، والعثي فيما يدرك حكماً يقال : عثى يعثي عثياً ، وعلى هذا : ﴿فلا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ . انتهى .

قوله تعالى : ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ إلى آخر الآيتين ، دل سبحانه ببيان قوله : ﴿للذين استضعفوا﴾ بقوله : ﴿لمن آمن منهم﴾ على أن المستضعفين هم المؤمنون وأن المؤمنين إنما كانوا من المستضعفين ولم يكن ليؤمن به أحد من المستكبرين ، والباقي ظاهر .

قوله : ﴿فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم﴾ إلى آخر الآية عقر النخلة قطعها من أصلها ، وعقر الناقة نحرها ، وعقر الناقة أيضاً قطع قوائمها ، والعتو هو التمرد والامتناع وضمن في الآية معنى الاستكبار بدليل تعديته بعن ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : ﴿فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين﴾ إلى آخر الآيتين . الرجفة هي الاضطراب والاهتزاز الشديد كما في زلزلة الأرض وتلاطم البحر ، والجثوم في الإنسان والطير كالبروك في البعير .

وقد ذكر الله هنا في سبب هلاكهم أنه أخذتهم الرجفة ، وقال في موضع آخر : ﴿وأخذ الذين ظلموا الصيحة﴾[1] ، وفي موضع آخر : ﴿فأخذتهم صاعقة العذاب الهون﴾[2] ، والصواعق السماوية لا تخلو عن صيحة هائلة تقارنها ، ولا ينفك ذلك غالباً عن رجفة الأرض هي نتيجة الاهتزاز الجوي الشديد إلى الأرض ، وتوجف من جهة أخرى القلوب وترتعد الأركان ، فالظاهر أن عذابهم

(١) هود : ٦٧ .
(٢) فصلت : ١٧ .

إنما كان بصاعقة سماوية اقترنت صيحة هائلة ورجفة في الأرض أو في قلوبهم فأصبحوا في دارهم أي في بلدهم جاثمين ساقطين على وجوههم وركبهم .

والآية تدل على أن ذلك كان مرتبطاً بما كفروا وظلموا آية من آيات الله مقصوداً بها عذابهم عذاب الاستئصال ، ولا نظر في الآية إلى كيفية حدوثها ، والباقي ظاهر .

* * *

وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ (٨٠) إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ (٨١) وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ (٨٢) فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (٨٣) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَراً فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ (٨٤) .

(بيان)

قوله تعالى : ﴿ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة﴾ إلى آخر الآية . ظاهره أنه من عطف القصة على القصة أي عطف قوله : «لوطاً» على ﴿ونوحاً﴾ في قوله في القصة الأولى : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً﴾ فيكون التقدير ولقد أرسلنا لوطاً إذ قال لقومه (الخ) ، لكن المعهود من نظائر هذا النظم في القرآن أن يكون بتقدير « اذكر » بدلالة السياق ، وعلى ذلك فالتقدير : واذكر لوطاً الذي أرسلناه إذ قال لقومه (الخ) والظاهر أن تغيير السياق من جهة أن لوطاً من الأنبياء التابعين لشريعة إبراهيم عليهما السلام لا لشريعة نوح ﷺ، ولذلك غير السياق في بدء قصته عن السياق السابق في قصص نوح وهود وصالح فغير السياق في بدء قصته ثم رجع إلى السياق في قصة شعيب ﷺ.

وقد كان لوط ـ على ما سيأتي إن شاء الله من تفصيل قصته في سورة هود ـ

مرسلاً إلى أهل سدوم وغيره يدعوهم إلى دين التوحيد وكانوا مشركين عبدة أصنام .

وقوله : ﴿أتأتون الفاحشة﴾ يريد بالفاحشة اللواط بدليل قوله : ﴿إنكم لتأتون الرجال شهوة﴾ وفي قوله : ﴿ما سبقكم بها من أحد من العالمين﴾ أي أحد من الأمم والجماعات دلالة على أن تاريخ ظهور هذه الفاحشة الشنيعة تنتهي إلى قوم لوط ، وسيأتي جل بما يتعلق به من الكلام في تفصيل قصته في سورة هود .

قوله تعالى : ﴿إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء﴾ الآية ، إتيان الرجال كناية عن العمل بهم بذلك ، وقوله « شهوة » قرينة عليه ، وقوله ﴿من دون النساء﴾ قرينة أخرى على ذلك ، ويفيد مضافاً إلى ذلك أنهم كانوا قد تركوا سبيل النساء واكتفوا بالرجال ، ولتعديهم سبيل الفطرة والخلقة إلى غيره عدهم متجاوزين مسرفين فقال : ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾ .

ولكون عملهم فاحشة مبتدعة لم يسبقهم إليها أحد من العالمين استفهم عن ذلك مقارناً بـ « إن » المفيدة للتحقيق فأفاد التعجب والاستغراب ، والتقدير : ﴿إنكم لتأتون﴾ الآية .

قوله تعالى : ﴿وما كان جواب قومه إلا أن قالوا﴾ إلى آخر الآية . أي لم يكن عندهم جواب فهددوه بالإخراج من البلد فإن قولهم : ﴿أخرجوهم من قريتكم﴾ الآية . ليس جواباً عن قول لوط لهم : ﴿أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد﴾ الآية . فجواب الكلام في ظرف المناظرة إما إمضاؤه والاعتراف بحقيته وإما بيان وجه فساده ، وليس في قولهم : ﴿أخرجوهم﴾ إلى آخره شيء من ذلك فوضع ما ليس بجواب في موضع الجواب كناية عن عدم الجواب ودلالة على سفههم .

وقد استهانوا أمر لوط إذ قالوا : ﴿أخرجوهم من قريتكم﴾ الآية أي أن القرية أي البلدة لكم وهم نزلاء ليسوا منها وهم يتنزهون عما تأتونه ويتطهرون ، ولا يهمنكم أمرهم فليسوا إلا أناساً لا عدة لهم ولا شدة .

قوله تعالى : ﴿فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾ فيه دلالة على أنه لم يكن آمن به إلا أهله ، وقد قال تعالى في موضع آخر : ﴿فما وجدنا

فيها غير بيت من المسلمين﴾[١] .

وقوله : ﴿كانت من الغابرين﴾ أي الماضين من القوم ، وهو استعارة بالكناية عن الهلاك والباقي ظاهر .

قوله تعالى : **﴿وأمطرنا عليهم مطراً فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾** ذكر الإمطار في مورد ترقب ذكر العذاب يدل على أن العذاب كان به وقد نكّر المطر للدلالة على غرابة أمره وغزارة أثره ، وقد فسره الله تعالى في موضع آخر بقوله : ﴿وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد﴾[٢] .

وقوله : ﴿فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾ توجيه خطاب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليعتبر به هو وأمته .

* * *

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا ٱللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا ٱلنَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٨٥) وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجاً وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (٨٦) وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (٨٧) قَالَ الْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ

---

(١) الذاريات : ٣٦ .
(٢) هود : ٨٣ .

كُنَّا كَارِهِينَ (٨٨) قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى ٱللهِ كَذِباً إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجّانا ٱللهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً عَلَى ٱللهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ (٨٩) وَقَالَ الْمَلأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنْ ٱتَّبَعْتُمْ شُعَيْباً إِنَّكُمْ إِذاً لَخَاسِرُونَ (٩٠) فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ (٩١) ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كَأَنْ لَمْ يَغْنَواْ فِيهَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ (٩٢) فَتَوَلّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالاَتِ رَبّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسىٰ عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ (٩٣) .

(بيــان)

قوله تعالى : ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً﴾ الآية معطوف على القصة الأولى وهي قصة نوح عليه السلام، وقد بنى عليه السلام دعوته على أساس التوحيد كما بناها عليه من قبله من الرسل المذكورين في القصص المتقدمة .

وقوله : ﴿قد جاءتكم بينة من ربكم﴾ يدل على مجيئه بآية تدل على رسالته ولكن الله سبحانه لم يذكر ذلك في كتابه وليست هذه الآية هي آية العذاب التي يذكرها الله تعالى في آخر قصته فإن عامة قومه من الكفار لم ينتفعوا بها بل كان فيها هلاكهم ولا معنى لكون آية العذاب آية للرسالة مبينة للدعوة .

على أنه يفرع قوله : ﴿فأوفوا الكيل والميزان﴾ الآية ، على مجيء الآية ظاهراً ، وإنما يستقيم الدعوة إلى العمل بالدين قبل نزول العذاب وتحقق الهلاك . وهو ظاهر .

وقد دعاهم أولاً بعد التوحيد الذي هو أصل الدين إلى إيفاء الكيل والميزان

وأن لا يبخسوا الناس أشياءهم فقد كان الإفساد في المعاملات رائجاً فيهم شائعاً بينهم .

ثم دعاهم ثانياً بقوله : ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ إلى الكف عن الإفساد في الأرض بعدما أصلحها الله بحسب طبعها ، والفطرة الإنسانية الداعية إلى اصلاحها كي ينتظم بذلك أمر الحياة السعيدة ، والإفساد في الأرض وإن كان بحسب إطلاق معناه يشمل جميع المعاصي والذنوب مما يتعلق بحقوق الله أو بحقوق الناس كائنة ما كانت لكن مقابلته لما قبله وما بعده يخصه - تقريباً - بالإفساد الذي يسلب الأمن العام في الأموال والأعراض والنفوس كقطع الطرق ونهب الأموال وهتك الأعراض وقتل النفوس المحترمة .

ثم علل دعوته إلى الأمرين بقوله : ﴿ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾ أما كون إيفاء الكيل والميزان وعدم بخس الناس أشياءهم خيراً فلأن حياة الإنسان الاجتماعية في استقامتها مبنية على المبادلة بين الأفراد بإعطاء كل منهم ما يفضل من حاجته ، وأخذ ما يعادله مما يتمم به نقصه في ضروريات الحياة وما يتبعها ، وهذا يحتاج إلى أمن عام في المعاملات تحفظ به أوصاف الأشياء ومقاديرها على ما هي عليه فمن يجوز لنفسه البخس في أشياء الناس فهو يجوز ذلك لكل من هو مثله ، وهو شيوعه ، وإذا شاع البخس والغش والغرر من غير أن يؤمن حلول السم محل الشفاء والردي مكان الجيد ، والخليط مكان الخالص ، وبالأخرة كل شيء محل كل شيء بأنواع الحيل والعلاجات كان فيه هلاك الأموال والنفوس جميعاً .

وأما كون الكف عن إفساد الأرض خيراً لهم فلأن سلب الأمن العام يوقف رحى المجتمع الإنساني عن حركتها من جميع الجهات وفي ذلك هلاك الحرث والنسل وفناء الانسانية .

فالمعنى : إيفاء الكيل والميزان وعدم البخس والكف عن الفساد في الأرض خير لكم يظهر لكم خيريته إن كنتم مصدقين لقولي مؤمنين بي ، أو المعنى : ذلكم خير لكم تعلمون أنه خير إن كنتم ذوي إيمان بالحق .

وربما قيل : إن المعنى ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين بدعوتي فإن غير المؤمن لا ينتفع بسبب ما عنده من الكفر القاضي بشقائه وخسرانه وضلال سعيه بهذه الخيرات الدنيوية بحسب الحقيقة لأن انتفاعه إنما هو انتفاع في موطن

خيالي وهو الحياة الدنيا التي هي لعب ، وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون .

هذا كله على تقدير كون المشار إليه بقوله : ﴿ذلكم﴾ هو إيفاء الكيل وما بعده كما هو ظاهر السياق ، وأما أخذ الإشارة إلى جميع ما تقدم وجعل المراد بالإيمان هو الإيمان المصطلح دون الإيمان اللغوي كما احتمله بعضهم فهو أشبه باشتراط الشيء بنفسه لرجوع المعنى إلى نحو قولنا إن كنتم مؤمنين فالعبادة لله وحده بالإيمان به وإيفاء الكيل والميزان وعدم الفساد في الأرض خير لكم .

ويرد على الوجهين الأخيرين جميعاً أن ظاهر قوله ﴿إن كنتم مؤمنين﴾ ثبوت اتصافهم بالإيمان قبل حال الخطاب فإنه مقتضى تعليق الحكم بقوله : ﴿كنتم مؤمنين﴾ المؤلف من ماضي الكون الناقص واسم الفاعل من الإيمان ، المقتضى لاستقرار الصفة فيهم زماناً ، ولا يخاطب بمثل هذا المعنى القوم الذين فيهم الكافر والمؤمن والمستكبر والمنقاد ولو كان كما يقولون لكان من حق الكلام أن يقال : ذلكم خير لكم إن آمنتم أو إن تؤمنوا فالظاهر أنه لا محيص من كون المراد بالإيمان غير الإيمان المصطلح .

قوله تعالى : **﴿ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجاً﴾** الآية ظاهر السياق أن ﴿توعدون وتصدون﴾ حالان من فاعل ﴿لا تقعدوا﴾ وقوله ﴿وتبغونها﴾ حال من فاعل ﴿تصدون﴾ .

ثم دعاهم ثالثاً إلى ترك التعرض لصراط الله المستقيم الذي هو الدين فإن في الكلام تلويحاً إلى أنهم كانوا يقعدون على طريق المؤمنين بشعيب عليه السلام ويوعدونهم على إيمانهم به والحضور عنده والاستماع منه وإجراء العبادات الدينية معه ، ويصرفونهم عن التدين بدين الحق والسلوك في طريقة التوحيد وهم يسلكون طريق الشرك ، ويطلبون سبيل الله الذي هو دين الفطرة عوجاً .

وبالجملة كانوا يقطعون الطريق على الإيمان بكل ما يستطيعون من قوة واحتيال فنهاهم عن ذلك ، ووصاهم أن يذكروا نعمة الله عليهم ويعتبروا بالنظر إلى ما يعلمونه من تاريخ الأمم الغابرة ، وما آل إليه أمر المفسدين من عاقبة السوء .

فقوله : **﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة**

المفسدين﴾ كلام مسوق سوق العظة والتوصية وهو يقبل التعلق بجميع ما تقدم من الأوامر والنواهي فقوله : ﴿واذكروا إن كنتم قليلاً فكثركم﴾ أمر بتذكر تدرجهم من القلة إلى الكثرة بازدياد النسل فإن ذلك من نعم الله العظيمة على هذا النوع الإنساني لأن الإنسان لا يقدر على أن يعيش وحده من غير اجتماع إذ الغاية الشريفة والسعادة العالية الإنسانية التي يمتاز بها عن سائر الأنواع الحيوانية وغيرها اقتضت أن تهب العناية الإلهية له أدوات وقوى مختلفة وتركيباً وجودياً خاصاً لا يستطيع أن يقوم بضروريات حوائجها العجيبة المتفننة وحده بل بالتعاضد مع غيره في تحصيل المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمنكح وغيرها تعاضداً في الفكر والإرادة والعمل .

ومن المعلوم أنه كلما ازداد عدد المجتمعين ازدادت القوة المركبة الاجتماعية ، واشتدت في فكرتها وإرادتها وعملها فأحست وشعرت بدقائق الحوائج ، وتنبهت للطائف من الحيل لتسخير القوى الطبيعية في رفع نواقصها .

فمن المنن الإلهية أن النسل الإنساني آخذ دائماً في الزيادة متدرج من القلة إلى الكثرة ، وذلك من الأركان في سير النوع من النقص إلى الكمال فليست الأمم العظيمة كالشراذم القليلة التي تتخطف من كل جانب ، ولا الأقوام والعشائر الكبيرة كالطوائف الصغيرة التي لا تستقل في شأن من شؤونها السياسية والاقتصادية والحربية وغيرها مما يوزن بزنة العلم والإرادة والعمل .

وأما عاقبة المفسدين فيكفي في التبصر بها ما نقل عن عواقب أحوال الأمم المستعلية المستكبرة الطاغية التي ملأت القلوب رعباً ، والنفوس دهشة ، وخربت الديار ، ونهبت الأموال ، وسفكت الدماء ، وأفنت الجموع ، واستعبدت العباد ، وأذلت الرقاب .

مهلهم الله في عتوهم واعتداءهم حتى إذا بلغوا أوج قدرتهم ، واستووا على أريكة شوكتهم غرتهم الدنيا بزينتها واجتذبتهم الشهوات الى خلاعتها فألهتهم عن فضيلة التعقل واشتغلوا بملاهي الحياة والعيش واتخذوا إلههم هواهم وأضلهم الله على علم فسلبوا القدرة والإرادة ، وحرموا النعمة فتفرقوا أيادي سبا .

فكم في ذكر الدهر من أسماء القياصرة والفراعنة والأكاسرة والغفافرة

وغيرهم لم يبق منهم إلا أسماء ان لم تنس ، ولم تثبت من هيمنتهم إلا أحاديث فمن السنة الإلهية الجارية في الكون أن تبتني حياة الإنسان على التعقل فإذا تعدى ذلك وأخذ في الفساد والإفساد أبى طباع الكون ذلك ، وضادته الأسباب بقواها ، وطحنته بجموعها ، وضربت عليه بكل ذلة ومسكنة .

قوله تعالى : ﴿وإن كانت طائفة منكم آمنوا بالذي أُرسلت به﴾ إلى آخر الآية . ثم دعاهم رابعاً إلى الصبر على تقدير وقوع الاختلاف بينهم بالإيمان والكفر فإنه كان يوصيهم جميعاً قبل هذه الوصية بالاجتماع على الإيمان بالله والعمل الصالح ، وكأنه أحس منهم أن ذلك مما لا يكون البتة ، وأن الاختلاف كائن لا محالة ، وأن الملأ المستكبرين من قومه وهم الذين كانوا يوعدون ويصدون عن سبيل الله سيأخذون في افساد الأرض وإيذاء المؤمنين ويوجب ذلك في المؤمنين وهن عزيمتهم ، وتسلط الناس على قلوبهم فأمرهم جميعاً بالصبر وانتظار أمر الله فيهم ليحكم بينهم وهو خير الحاكمين .

فإن في ذلك صلاح المجتمع ، أما المؤمنون فلا يقعون في البأس من الحياة الآمنة ، والاضطراب والحيرة من جهة دينهم ، وأما الكفار فلا يقعون في ندامة الإقدام من غير رؤية ومفسدة المظلمة على جهالة فحكم الله خير فاصل بين الطائفتين فهو خير الحاكمين لا يساهل في حكم إذا حان حينه ، ولا يجور في حكم إذا ما حكم .

فقوله : ﴿فاصبروا﴾ بالنسبة إلى الكفار أمر إرشادي ، وبالنسبة إلى المؤمنين أمر مولوي أو إرشادي ، وهو إرشاد الجميع إلى ما يصلح حالهم .

قوله تعالى : ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب﴾ الآية . لم يسترشد الملا المستكبرون من قومه بما أرشدهم إليه من الصبر وانتظار الحكم الفصل في ذلك من الله سبحانه بل بادروه بتهديده وتهديد المؤمنين بإخراجهم من أرضهم إلا أن يرجعوا إلى ملتهم بالارتداد عن دين التوحيد .

وفي تأكيدهم القول ﴿لنخرجنك﴾ و﴿لتعودن﴾ بالقسم ونون التأكيد دلالة على قطعهم العزم على ذلك ، ولذا بادر ﷺ بعد استماع هذا القول منهم إلى الاستفتاح من الله سبحانه .

قوله تعالى : ﴿قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في

ملتكم﴾ الآية . أجاب ﷺ بكراهة العود في ملتهم بدليل ما بعده من الجمل ، ولازم ذلك اختيار الشق الآخر على تقدير الاضطرار إلى أحدهما كما أخبروه .

وقد أجاب ﷺ عن نفسه وعن المؤمنين به من قومه ، وذكر أنه والمؤمنين به جميعاً كارهون للعود إلى ملتهم فإن في ذلك افتراء للكذب على الله سبحانه بنسبة الشركاء إليه ، وما يتبعها من الأحكام المفتراة في دين الوثنية فقوله : **﴿قد افترينا على الله كذباً﴾** الآية . بمنزلة التعليل لقوله : **﴿أولو كنا كارهين﴾** .

ومن أسخف الاستدلال الاحتجاج بقوله : **﴿إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها﴾** على أن شعيباً ﷺ كان قبل نبوته مشركاً وثنياً ـ حاشاه ـ وقد تقدم آنفاً أنه يتكلم عن نفسه وعن المؤمنين به من قومه وقد كانوا كفاراً مشركين قبل الإيمان به فأنجاهم الله من ملة الشرك وهداهم بشعيب إلى التوحيد فقول شعيب : **﴿نجانا الله﴾** تكلم عن المجموع بنسبة وصف الجل إلى الكل ، هذا لو كان المراد بالتنجية التنجية الظاهرية من الشرك الفعلي وأما لو أريد بها التنجية الحقيقية وهي الإخراج من كل ضلال محقق موجود أو مقدر مترقب كان شعيب ـ وهو لم يشرك بالله طرفة عين ـ وقومه ـ وهم كانوا مشركين قبل زمان إيمانهم بشعيب ـ جميعاً ممن نجاهم الله من الشرك إذ لا يملك الإنسان لنفسه الهالكة ضراً ولا نفعاً وما أصابه من خير فهو من الله سبحانه .

وقوله : **﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا﴾** كالإضراب والترقي بالجواب القاطع كأنه قال : نحن كارهون العود إلى ملتكم لأن فيه افتراء على الله بل إن ذلك مما لا يكون البتة ، وذلك أن كراهة شيء إنما توجب تعسر التلبس به دون تعذره فأجاب ﷺ ثانياً بتعذر العود بعد جوابه أولاً بتعسره ، وهو ما ذكرناه من الإضراب والترقي .

ولما كان قوله : **﴿وما يكون لنا أن نعود فيها﴾** في معنى أن يقال : **﴿لن نعود إليها أبداً﴾** والقطع في مثل هذه العزمات مما هو بعيد عن أدب النبوة فإنه في معنى : لن نعود على أي تقدير فرض حتى لو شاء الله ، وهو من الجهل بمقامه تعالى ، استثنى مشيئة الله سبحانه فقال : **﴿إلا أن يشاء الله ربنا﴾** فإن الإنسان كيفما كان جائز الخطأ فمن الجائز أن يخطىء بذنب فيعاقبه الله بسلب عنايته به فيطرده من دينه فيهلك على الضلال .

وفي الجمع بين الاسمين في قوله : ﴿الله ربنا﴾ إشارة إلى أن الله الذي يحكم ما يشاء هو الذي يدبر أمرنا وهو إله ورب ، على ما يقتضيه دين التوحيد لا كما يعلمه دين الوثنية فإنه يسلم الألوهية لله ثم يفرز الربوبية بمختلف شؤونها بين الأوثان ويسميها رب البحر ورب البر وهكذا .

وقوله : ﴿وسع ربنا كل شيء علماً﴾ كالتعليل لتعقيب الكلام بالاستثناء كأنه قيل لما استثنيت بعدما أطلقت الكلام وقطعت في العزم ؟ فقال : لأنه وسع ربي كل شيء علماً ولا أحيط من علمه إلا بما شاء فمن الجائز أن يتعلق مشيئته بشيء غائب عن علمي ساءني أو سرني كأن يتعلق علمه بأنا سنخالفه في بعض أوامره فيشاء عودنا إلى ملتكم ، وإن كنا اليوم كارهين له ، ولعل هذا المعنى هو السبب في تعقيب هذا القول بمثل قوله : ﴿على الله توكلنا﴾ فإن من يتوكل على الله كان حسبه وصانه من شر ما يخاف .

ولما بلغ الكلام هذا المبلغ وقد أخبروهم بعزمهم على أحد الأمرين : الإخراج أو العود ، وأخبرهم شعيب عليه السلام بالعزم القاطع على عدم العود إلى ملتهم البتة التجأ عليه السلام إلى ربه واستفتح بقوله عن نفسه وعن المؤمنين : ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾ يسأل ربه أن يفتح بينهم أي بين شعيب والمؤمنين به ، وبين المشركين من قومه ، وهو الحكم الفصل فإن الفتح بين شيئين يستلزم إبعاد كل منهما عن صاحبه حتى لا يماس هذا ذاك ولا ذاك هذا دعا عليه السلام بالفتح وكنى به عن الحكم الفصل وهو الهلاك أو هو بمنزلته وأبهم الخاسر من الرابح والهالك من الناجي وهو يعلم أن الله سينصره وأن الخزي اليوم والسوء على الكافرين لكنه عليه السلام أخذ بالنصفة للحق وتأدب بإرجاع الأمر في ذلك إلى الله كما أتى بنظير ذلك في قوله السابق : ﴿فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين﴾ .

وخير الحاكمين وخير الفاتحين اسمان من أسماء الله الحسنى ، وقد تقدم البحث عن معنى الحكم فيما مر ، وعن معنى الفتح آنفاً ، وسيجيء الكلام المستوفى في الأسماء الحسنى في تفسير قوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ الآية ١٨٠ من السورة إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : ﴿وقال الملأ الذين كفروا من قومه﴾ إلى آخر الآية . هذا تهديد منهم لمن آمن بشعيب أو أراد أن يؤمن به ويكون من جملة الإيعاد والصد

اللذين كان شعيب ينهى عنهما بقوله : ﴿ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله﴾ ويكون إفراد هذا بالذكر ههنا من بين سائر أقوالهم ليكون كالتوطئة والتمهيد لما سيأتي من قولهم بعد ذكر هلاكهم : ﴿الذين كذبوا شعيباً كانوا هم الخاسرين﴾ .

ويحتمل أن يكون الاتباع بمعناه الظاهر العرفي وهو اقتفاء أثر الماشي على الطريق والسالك السبيل بأن يكون الملأ المستكبرون لما اضطروه ومن معه إلى أحد الأمرين : الخروج من أرضهم أو العود في ملتهم ثم سمعوه يرد عليهم العود إلى ملتهم رداً قاطعاً ثم يدعو بمثل قوله : ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾ لم يشكّوا أنه سيتركهم ويهاجر إلى أرض غير أرضهم ، ويتبعه في هذه المهاجرة المؤمنون به من القوم خاطبوا عند ذلك طائفة المؤمنين بقولهم : ﴿**لئن اتبعتم شعيباً إنكم إذاً لخاسرون**﴾ فهددوهم وخوفوهم بالخسران إن تبعوه في الخروج من أرضهم ليخرج شعيب وحده فإنهم إنما كانوا يعادونه إياه بالأصالة ، وأما المؤمنون فإنما كانوا يبغضون من جهته ولأجله .

وعلى أي الوجهين كان فالآية كالتوطئة والتمهيد للآية الآتية : ﴿الذين كذبوا شعيباً كانوا هم الخاسرين﴾ كما تقدمت الإشارة إليه .

قوله تعالى : ﴿**فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين**﴾ أصبحوا أي صاروا أو دخلوا في الصباح ، وقد تقدم معنى الآية في نظيرتها من قصة صالح .

قوله تعالى : ﴿الذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها﴾ إلى قوله ﴿الخاسرين﴾ قال الراغب في المفردات : وغني في مكان كذا إذا طال مقامه فيه مستغنياً به عن غيره بغنى قال : كأن لم يغنوا فيها (انتهى) . و﴿ كأن ﴾ مخفف كأن خفف لدخوله الجملة الفعلية .

فقوله : ﴿**الذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها**﴾ فيه تشبيه حال المكذبين من قومه بمن لم يطيلوا الإقامة في أرضهم فإن أمثال هؤلاء يسهل زوالهم لعدم تعلقهم بها في عشيرة أو أهل أو دار أو ضياع وعقار ، وأما من تمكن في أرض واستوطنها وأطال المقام بها وتعلق بها بكل ما يقع به التعلق في الحياة المادية فإن تركها له متعسر كالمتعذر وخاصة ترك الأمة القاطنة في أرض أرضها وما اقتنته فيها طول مقامها . وقد ترك هؤلاء وهم أمة عريقة في الأرض دارهم وما فيها ،

في، أيسر زمان أخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين .

وقد كانوا يزعمون أن شعيباً ومن تبعه منهم سيحشرون فخاب ظنهم وانقلبت الدائرة عليهم فكانوا هم الخاسرين فمكروا ومكر الله والله خير الماكرين .

وإلى هذا يشير تعالى حيث ذكر أولاً قولهم : إن متبعي شعيب خاسرون ، ثم ذكر نزول العذاب وأبهم الذين أخذتهم الرجفة فقال : ﴿فأخذتهم الرجفة﴾ ولم يقل : فأخذت الذين كفروا الرجفة ، ثم صرح في قوله : ﴿الذين كذبوا شعيباً﴾ الآية أن الحكم الإلهي والهلاك والخسران كان لشعيب ومن تبعه على الذين كذبوه من قومه فكانوا هم الخاسرين الممكور بهم ، وهم يزعمون خلافه .

قوله تعالى : ﴿فتولى عنهم﴾ إلى آخر الآية . ظاهر السياق أنه إنما تولى بعد نزول العذاب عليهم وهلاكهم ، وأن الخطاب خطاب اعتبار ، وقوله : ﴿فكيف آسى﴾ (الخ) هو من الأسى أي كيف أحزن ، والباقي ظاهر .

* * *

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ (٩٤) ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (٩٥) وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٩٦) أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ (٩٧) أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ (٩٨) أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (٩٩) أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ

لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (١٠٠) تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ (١٠١) وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ (١٠٢) .

(بيــان)

الآيـات متصلة بما قبلهـا ، وهي تلخص القـول في قصص الأمم الغـابـرة فتذكر أن أكثرهم كانوا فاسقين خـارجين عن زي العبوديـة لم يفوا بـالعهد الإلهي والميثاق الذي أخـذ منهم لأول يوم ، وتبين أن ذلـك كان هـو السبب في وقوعهم في مجرى سنن خاصة إلهية يتبع بعضها بعضـاً ، وهي أن الله سبحانـه كان كلمـا أرسل إليهم نبياً من أنبيائه يمتحنهم ويختبرهم بالبأساء والضـراء فكانـوا يعرضـون عن آيات الله التي كانت تدعوهم إلى الرجوع إلى الله والتضرع والإنابة إليه ، ولا ينتبهون بهاتيك المنبهات ، وهذه سنة .

وإذا لم ينفع ذلك بدلت هذه السنة بسنة أخرى ، وهي الطبـع على قلوبهم بتقسيتها وصرفهـا عن الحق ، وتعليقها بـالشهوات المـادية وزينـات الحياة الـدنيا وزخارفها ، وهذه سنة المكر .

ثم تتبعها سنة ثالثة وهي الاستدراج ، وهي بتبديـل السيئة حسنـة ، والنقمة نعمة والبأساء والضراء ، سراء ، وفي ذلك تقريبهم يوماً فيوماً وساعـة فساعـة إلى العذاب الإلهي حتى يأخذهم بغتة وهم لا يشعرون به لأنهم كـانوا يـرون أنفسهم في مهـد الأمن والسـلام فـرحين بمـا عنـدهم من العلم ، ومـا في اختيـارهم من الوسائل الكافية على زعمهم في دفع ما يهددهم بهلاك أو يؤذنهم بالزوال .

وقد أشار الله سبحانه في خلال هذه الآيات إلى حقيقة نـاصعة هي المـدار الـذي يدور عليـه أساس نـزول النعم والنقم على العالم الإنسـاني حيث يقول : ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء﴾ الآية .

وتوضيحها أن العالم بما فيه من الأجزاء متعلق الأبعاض مرتبط الأطراف يتصل بعضها ببعض اتصال أعضاء بدن واحد وأجزائه بعضها ببعض في صحتها وسقمها واستقامتها في صدور أفاعيلها ، وقيامها بالواجبات من أعمالها فالتفاعل بالآثار والخواص جار بينها عام شامل لها .

والجميع على ما يبينه القرآن الشريف سائر إلى الله سبحانه سالك نحو الغاية التي قدرت له فإذا اختل أمر بعض أجزائه وخاصة الأجزاء الشريفة ، وضعف أثره وانحرف عن مستقيم صراطه بأن أثر فساده في غيره ، وانعكس ذلك منه إلى نفسه في الآثار التي يرسلها ذلك الغير إليه ، وهي آثار غير ملائمة لحال هذا الجزء المنحرف ـ وهي المحنة والبلية التي يقاسيها هذا السبب من ناحية سائر الأسباب ـ فإن استقام بنفسه أو بإعانة من غيره عاد إليه رفاه حاله السابق ، ولو استمر على انحرافه واعوجاجه ، وأدام فساد حاله دامت له المحنة حتى إذا طغى وتجاوز حده ، وأوقفت سائر الأسباب المحيطة به في عتبة الفساد انتهضت عليه سائر الأسباب وهاجت بقواها التي أودعها الله سبحانه فيها لحفظ وجوداتها فحطمته ودكته ومحته بغتة وهو لا يشعر .

وهذه السنة التي هي من السنن الكونية التي أقرها الله سبحانه في الكون غير متخلفة عن الإنسان ، ولا الإنسان مستثنى منها فالأمة من الأمم إذا انحرفت عن صراط الفطرة انحرافاً يصده عن السعادة الإنسانية التي قدرت غاية لمسيره في الحياة كان في ذلك اختلال حال غيره مما يحيط به من الأسباب الكونية المرتبطة به ، وينعكس إليه أثره السيىء الذي لا سبب له إلا انحرافه عن الصراط وتوجيهه آثاراً سيئة من نفسه إلى تلك الأسباب ، وعند ذلك يظهر اختلالات في اجتماعاتهم ، ومحن عامة في روابطهم العامة كفساد الأخلاق ، وقسوة القلوب ، وفقدان العواطف الرقيقة ، وتهاجم النوائب وتراكم المصائب والبلايا الكونية كامتناع السماء من أن تمطر ، والأرض من أن تنبت ، والبركات من أن تنزل ، ومفاجأة السيول والطوفانات والصواعق والزلازل وخسف البقاع وغير ذلك كل ذلك آيات إلهية تنبه الإنسان وتدعو الأمة إلى الرجوع إلى ربه ، والعود الى ما تركه من صراط الفطرة المستقيم ، وامتحان بالعسر بعدما امتحن باليسر .

تأمل في قوله تعالى : ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس

ليذيقهم بعض الذين عملوا لعلهم يرجعون﴾[1] تراه شاهداً ناطقاً بذلك ، فالآية تذكر أن المظالم والذنوب التي تكسبها أيدي الناس توجب فساداً في البر والبحر مما يعود إلى الإنسان كوقوع الحروب وانقطاع الطرق وارتفاع الأمن وغير ذلك ، أو لا يعود إليه كاختلال الأوضاع الجوية والأرضية الذي يستضر به الإنسان في حياته ومعاشه .

ونظيره بوجه قوله تعالى : ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾[2] ، على ما سيجيء إن شاء الله من تقرير معناه ، وكذلك قوله تعالى : ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[3] ، وما في معناه من الآيات .

وبالجملة فإن رجعت الأمة بذلك ـ وما أقله وأندره في الأمم ـ فهو ، وإن استمرت على ضلالها وخبطها طبع الله على قلوبهم فاعتادوا ذلك ، وأصبحوا يحسبون أن الحياة الإنسانية ليست إلا هذه الحياة المضطربة الشقية التي تزاحمها أجزاء العالم المادي وتضطهدها النوائب والرزايا ، ويحطمها قهر الطبيعة الكونية ـ وأن ليس للإنسان إلا أن يتقدم في العلم ويتجهز بالحيل الفكرية فيبارزها ويتخذ وسائل كافيه في دفع قهرها وإبطال مكرها كما اتخذ اليوم وسائل تكفي لدفع القحط والجدب والوباء والطاعون وسائر الأمراض العامة السارية ، وأخرى تنفي بها السيول والطوفانات والصواعق ، وغير ذلك مما يأتي به طاغية الطبيعة ، ويهدد النوع بالهلاك .

قتل الإنسان ما أكفره ! أخذه الخيلاء فظن أن التقدم فيما يسميه حضارة وعلماً يعده أنه سيغلب طبيعة الكون ، ويبطل عزائمها ، ويقهرها على أن تطيعه في مشيئته ، وتنقاد لأهوائه ، وهو أحد أجزائها المحكومة بحكمها الضعيفة في تركيبها ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ، ولو فسدت لكان الإنسان الضعيف من أقدم أجزائها في الفساد وأسرعها إلى الهلاك .

ويخيل إليه أن الذي ترومه المعرفة الدينية هو أن تبطل نسبة الحوادث العظام إلى أسبابها الطبيعية ثم تضع زمامها في يد صانعها فيكون شريكاً من الشركاء ، وللأسباب الأخر آثارها من الحوادث ـ وهي الحوادث التي يسعنا

---

(١) الروم : ٤١ . (٢) الشورى : ٣٠ . (٣) الرعد : ١١ .

البحث عن عللها وأسبابها ـ وللسبب الذي هو الصانع بقية الآثار من الحوادث كالحوادث العامة والوقائع الجوية كالوباء والقحط والأمطار والصواعق وغيرها ثم إذا كشف عن العلل الطبيعية المكتنفة لهذه الأمور زعم أنه في غنى عن رب العالمين وتدبير ربوبيته .

وقد فاته أن الله عز اسمه ليس سبباً في عرض الأسباب ، وعلة في صف العلل المادية والقوى الفعالة في الطبيعة بل هو الذي أحاط بكل شيء ، وخلق كل سبب فساقه وقاده إلى مسببه وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى ولا يحيط بخلقه ومسببه غيره فله أن يتسبب إلى كل شيء بما أراده من الأسباب المجهولة عندنا الغائبة عن علومنا .

وإلى ذلك يشير نحو قوله تعالى : ﴿إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً﴾[1] ، وقوله : ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[2] ، وقوله : ﴿وما أنتم بمعجزين في الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾[3] ، إلى غير ذلك من الآيات .

وكيف يسع للإنسان أن يحارب الله في ملكه ، ويتخذ بفكره وسائل لإبطال حكمه وإرادته ، وليس هو سبحانه في عرضها بل هو في طولها أي هو الذي خلق الإنسان وخلق منه هذه الإرادة ثم الفكر ثم الوسائل المتخذة ، ووضع كلاً في موضعه ، وربط بعضها ببعض من بدئها إلى ختمها حتى أنهاها إلى الغاية الأخيرة التي يريد الإنسان بجهالته أن يحارب بالتوسل إليها ربه في قضائه وقدره ، ويناقضه في حكمه ، وهو أحد الأيادي العمالة لما يريده ويحكم به وبعض الأسباب المجرية لما يقدره ويقضي به .

وإلى هذا الموقف الفضيح الإنساني يشير تعالى بعد ذكر أخذه الإنسان بالبأساء والضراء بقوله : ﴿ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون﴾ على ما سيجيء إن شاء الله تعالى من تقرير معنى الآية عن قريب .

فهذه حقيقة برهانية تقرر أن الإنسان كغيره من الأنواع الكونية مرتبط الوجود بسائر أجزاء الكون المحيطة به ، ولأعماله في مسير حياته وسلوكه إلى منزل

---

(١) الطلاق : ٣ . (٢) يوسف : ٢١ . (٣) الشورى : ٣١ .

السعادة ارتباط بغيره فإن صلحت للكون صلحت أجزاء الكون له وفتحت له بركات السماء ، وإن فسدت أفسدت الكون وقابله الكون بالفساد فإن رجع إلى الصلاح فيها ، وإلا جرى على فساده حتى إذا تعرق فيه انتهض عليه الكون وأهلكه بهدم بنيانه وإعفاء أثره ، وطهّر الأرض من رجسه .

وكيف يمكن للإنسان وأنى يسعه أن يعارض الكون بعمله وهو أحد أجزائه التي لا تستقل دونه البتة ؟ أو يماكره بفكره وإنما يفكر بترتيب القوانين الكلية المأخوذة منه ؟ فافهم ذلك .

فهذه حقيقة برهانية والقرآن الكريم يصدقها وينص عليها فالله سبحانه هو الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً ، وهداه إلى ما يسعده ، ولم يخلق العالم سدى ، ولا شيئاً من أجزائه ومنها الإنسان لعباً ، بل إنما خلق ما خلق ليتقرب منه ويرجع إليه ، وهيأ له منزلة سعادة يندفع إليها بحسب فطرته بإذن الله سبحانه ، وجعل له سبيلاً ينتهي إلى سعادته فإذا سلك سبيله الفطري فهو ، وإلا فإن انحرف عنه انحرافاً لا مطمع في رجوعه إلى سوي الصراط فقد بطلت فيه الغاية ، وحقت عليه كلمة العذاب .

قوله تعالى : ﴿وما أرسلنا في قرية من نبي﴾ إلى آخر الآية . قيل : البأساء في المال كالفقر ، والضراء في النفس كالمرض ، وقيل : يعني بالبأساء ما نالهم من الشدة في أنفسهم وبالضراء ما نالهم في أموالهم ، وقيل : غير ذلك . وقيل : إن البأس والبأساء يكثر استعمالهما في الشدة التي هي بالنكاية والتنكيل كما في قوله تعالى : ﴿والله أشد بأساً وأشد تنكيلاً﴾ .

ولعل قوله بعد : ﴿الضراء والسراء﴾ حيث أُريد بهما ما يسوء الإنسان وما يسره يكون قرينة على إرادة مطلق ما يسوء الإنسان من الشدائد من الضراء ، ويكون قوله : ﴿بالبأساء والضراء﴾ من ذكر العام بعد الخاص .

يذكر سبحانه أن السنة الإلهية جرت على أنه كلما أرسل نبياً من الأنبياء إلى قرية من القرى ـ وما يرسلهم إليهم إلا ليهديهم سبيل الرشاد ـ ابتلاهم بشيء من الشدائد في النفوس والأموال رجاء أن يبعثهم ذلك إلى التضرع إليه سبحانه ليتم بذلك أمر دعوتهم إلى الإيمان بالله والعمل الصالح .

فالابتلاءات والمحن نعم العون لدعوة الأنبياء فإن الإنسان ما دام على

النعمة شغله ذلك عن التوجه إلى من أنعمها عليه واستغنى بها ، وإذا سلب النعمة أحس بالحاجة ، ونزلت عليه الذلة والمسكنة ، وعلاه الجزع ، وهدده الفناء فيبعثه ذلك بحسب الفطرة إلى الالتجاء والتضرع إلى من بيده سد خلته ودفع ذلته ، وهو الله سبحانه وإن كان لا يشعر به وإذا نبه عليه كان من المرجو اهتداؤه إلى الحق ، قال تعالى : ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض﴾[١] .

قوله تعالى : **﴿ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا﴾** إلى آخر الآية . تبديل الشيء شيئاً وضع الشيء الثاني مكان الشيء الأول والسيئة والحسنة معناهما ظاهر ، والمراد بهما ما هما كالشدة والرخاء ، والخوف والأمن ، والضراء والسراء كما يدل عليه قوله بعد : **﴿قد مس آباءنا الضراء والسراء﴾** .

وقوله : ﴿حتى عفوا﴾ من العفو وفسر بالكثرة أي حتى كثروا أموالاً ونفوساً بعد ما كان الله قللهم بالابتلاءات والمحن ، وليس ـ ببعيد وإن لم يذكروه ـ أن يكون من العفو بمعنى إمحاء الأثر كقوله :

ربع عفاه الدهر طولاً فانمحى   قد كاد من طول البلى أن يمسحا

فيكون المراد أنهم محوا بالحسنة التي أوتوها آثار السيئة السابقة وقالوا : ﴿قد مس آباءنا الضراء والسراء﴾ أي أن الإنسان وهو في عالم الطبيعة المتحولة المتغيرة من حكم موقفه أن يمسه الضراء والسراء ، وتتعاقب عليه الحدثان مما يسوؤه أو يسره من غير أن يكون لذلك انتساب إلى امتحان إلهي ونقمة ربانية .

ومن الممكن بالنظر إلى هذا المعنى الثاني أن يكون قوله : ﴿وقالوا﴾ الخ ، عطف تفسير لقوله : ﴿عفوا﴾ والمراد أنهم محوا رسم الامتحان الإلهي بقولهم : إن الضراء والسراء إنما هما من عادات الدهر المتبادلة المتداولة يداولنا بذلك كما كان يداول آباءنا كما قال تعالى : ﴿ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة﴾[٢] .

و﴿حتى﴾ في قوله : ﴿حتى عفوا وقالوا﴾ الآية ، للغاية ، والمعنى : ثم آتيناهم النعم مكان النقم فاستغرقوا فيها إلى أن نسوا ما كانوا عليه في حال الشدة وقالوا : إن هذه الحسنات وتلك السيئات من عادة الدهر فانتهى بهم إرسال الشدة

---

(١) فصلت : ٥١ .   (٢) فصلت : ٥٠ .

ثم الرخاء إلى هذه الغاية ، وكان ينبغي لهم أن يتذكروا عند ذلك ويهتدوا إلى مزيد الشكر بعد التضرع لكنهم غيروا الأمر فوضعوا هذه الغاية مكان تلك الغاية التي رضيها لهم ربهم فطبع الله بذلك على قلوبهم فلا يسمعون كلمة الحق .

ولعل قوله : ﴿الضراء والسراء﴾ قدم فيه الضراء على السراء ليحاذي ما في قوله تعالى : ﴿ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة﴾ من الترتيب .

وفي قوله : ﴿فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون﴾ تلويح إلى جهل الإنسان بجريان الأمر الإلهي ، ولذا كان الأخذ بغتة وفجأة من غير أن يشعروا به ، وهم يظنون أنهم عالمون بمجاري الأمور ، وخصوصيات الأسباب ، لهم أن يتقوا ما يهددهم من أسباب الهلاك بوسائل دافعة يهديهم إليها العلم ، قال تعالى : ﴿فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم﴾[1] .

قوله تعالى : ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات﴾ إلى آخر الآية . البركات أنواع الخير الكثير ربما يبتلى الإنسان بفقده كالأمن والرخاء والصحة والمال والأولاد وغير ذلك .

وقوله : ﴿لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ فيه استعارة بالكناية فقد شبهت البركات بمجاري تجري منها عليهم كل ما يتنعمون به من نعم الله لكنها سدت دونهم فلا يجري عليهم منها شيء لكنهم لو آمنوا واتقوا لفتحها الله سبحانه فجرى عليهم منها بركات السماء من الأمطار والثلوج والحر والبرد وغير ذلك كل في موقعه وبالمقدار النافع منه ، وبركات الأرض من النبات والفواكه والأمن وغيرها ففي الكلام استعارة المجاري للبركات ثم ذكر بعض لوازمه وآثاره وهو الفتح للمستعار له .

وفي قوله : ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا﴾ الآية دلالة على أن افتتاح أبواب البركات مسبب لإيمان أهل القرى جميعاً وتقواهم أي أن ذلك من آثار إيمان النوع الإنساني وتقواه لا إيمان البعض وتقواه فإن إيمان البعض وتقواه لا ينفك عن كفر البعض الآخر وفسقه ، ومع ذلك لا يرتفع سبب الفساد وهو ظاهر .

وفي قوله : ﴿ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ دلالة على أن

---

(١) المؤمن : ٨٣ .

الأخذ بعنوان المجازاة وقد تقدم في البيان المذكور آنفاً ما يتبين به كيفية ذلك ، وأنه في الحقيقة أعمال الإنسان ترد إليه .

قوله تعالى : ﴿**أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون**﴾ البيات والتبييت قصد العدو ليلاً ، وهو من المكر لأن الليل سكن يسكن فيه الإنسان ويميل بالطبع إلى أن يستريح وينقطع عن غيره بالنوم والسكون .

وقد فرع مضمون الآية على ما قبله أي إذا كان هذا حال أهل القرى أنهم يغترون بما تحت حسهم عما وراءه فيفجؤون ويأخذهم العذاب بغتة وهم لا يشعرون فهل أمنوا أن يأتيهم عذاب الله ليلاً وهم في حال النوم ، وقد عمتهم الغفلة ؟ .

قوله تعالى : ﴿**أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون**﴾ الضحى صدر النهار حين تنبسط الشمس ، والمراد باللعب الأعمال التي يشتغلون بها لرفع حوائج الحياة الدنيا والتمتع من مزايا الشهوات ، وهي إذا لم تكن في سبيل السعادة الحقيقية ، وطلب الحق كانت لعباً ، فقوله : ﴿وهم يلعبون﴾ كناية عن العمل للدنيا وربما قيل: إنه استعارة أي يشتغلون بما لا نفع فيه كأنهم يلعبون ، وليس ببعيد أن يكون قوله في الآية السابقة ﴿وهم نائمون﴾ كناية عن الغفلة . ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : ﴿**أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**﴾ مكر به مكراً أي مسه بالضرر أو بما ينتهي إلى الضرر وهو لا يشعر وهو إنما يصح منه تعالى إذا كان على نحو المجازاة كأن يأتي الإنسان بالمعصية فيؤاخذه الله بالعذاب من حيث لا يشعر أو يفعل به ما يسوقه إلى العذاب وهو لا يشعر ، وأما المكر الابتدائي من غير تحقق معصية سابقة فمما يمتنع عليه تعالى وقد مرت الإشارة إليه كراراً .

وما ألطف قوله تعالى : ﴿أفأمن أهل القرى﴾ و﴿أو أمن أهل القرى﴾ ثم قوله ﴿أفأمنوا مكر الله﴾ ، والثالث ـ وهو الذي في هذه الآية ـ جمع وتلخيص للإنكارين السابقين في الآيتين ، وقد أظهر في الآيتين جميعاً من غير أن يقول في الثانية : أو أمنوا (الخ) ليعود الضمير في الآية الثالثة إلى من في الآيتين جميعاً كأنه أخذ أهل القرى وهم نائمون غير أهل القرى وهم يلعبون .

وقوله : ﴿فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ وذلك لأنه تعالى بين في الآيتين الأوليين أن الأمن من مكر الله نفسه مكر إلهي يتعقبه العذاب الإلهي فالآمنون من مكر الله خاسرون لأنهم ممكور بهم بهذا الأمن بعينه .

قوله تعالى : ﴿أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها﴾ إلى آخر الآية . الظاهر أن فاعل قوله : ﴿يهد﴾ ضمير راجع إلى ما أجمله من قصص أهل القرى ، وقوله ﴿للذين يرثون﴾ مفعوله عدي إليه باللام لتضمينه معنى التبيين ، والمعنى : أو لم يبين ما تلوناه من قصص أهل القرى للذين يرثون الأرض من بعد أهلها هادياً لهم ، وقوله : ﴿أن لو نشاء أصبناهم﴾ الآية مفعول « يهد » والمراد بالذين يرثون الأرض من بعد أهلها الأخلاف الذين ورثوا الأرض من أسلافهم .

ومحصل المعنى : أو لم يتبين أخلاف هؤلاء الذين ذكرنا أنا آخذناهم بمعاصيهم بعد ما امتحناهم ثم طبعنا على قلوبهم فلم يستطيعوا أن يسمعوا مواعظ أنبيائهم أنّا لو نشاء لأصبناهم بذنوبهم من غير أن يمنعنا منهم مانع أو يتقوا بأسنا بشيء .

وربما قيل : إن قوله : « يهد » منزل منزلة اللازم والمعنى : أو لم يفعل بهم الهداية أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى : ﴿أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم﴾[1] .

وأما قوله : ﴿ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون﴾ فمعطوف على قوله ﴿أصبناهم﴾ لأن الماضي ههنا في معنى المستقبل ، والمعنى أو لم يهد لهم أو لو نشاء نطبع (الخ) ، وقيل جملة معترضة تذييلية ، وفي الآية وجوه وأقوال أخر خالية عن الجدوى .

قوله تعالى : ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾ إلى آخر الآية تلخيص ثان لقصصهم المقصوصة سابقاً بعد التلخيص الذي مر في قوله : ﴿وما أرسلنا في قرية من نبي﴾ إلى آخر الآيتين أو الآيات الثلاث .

والفرق بين التلخيصين أن الأول تلخيص من جهة صنع الله من أخذهم بالبأساء والضراء ثم تبديل السيئة حسنة ثم الأخذ بغتة وهم لا يشعرون ، والثاني

---

(١) السجدة : ٢٦ .

تلخيص من جهة حالهم في أنفسهم قبال الدعوة الإلهية ، وهو أنهم وإن جاءتهم رسلهم بالبينات لكنهم لم يؤمنوا لتكذيبهم من قبل وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل ، وهذا من طبع الله على قلوبهم .

وقوله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل﴾ ظاهر الآية أن قوله « بما » متعلق بقوله ﴿ليؤمنوا﴾ ولازم ذلك أن تكون « ما » موصولة ويؤيده قوله تعالى في موضع آخر ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾[1] ، فإنه أظهر في كون « ما » موصولة لمكان ضمير « به » ويؤول المعنى إلى أنهم كذبوا بما دعوا إليه أولاً ثم لم يؤمنوا به عند الدعوة النبوية ثانياً .

ويؤيده ظاهر قوله ﴿فما كانوا ليؤمنوا﴾ فإن هذا التركيب يدل على نفي التهيؤ القبلي يقال : ما كنت لآتي فلاناً ، وما كنت لاكرم فلاناً وقد فعل كذا أي لم يكن من شأني كذا ولم أكن بمتهيىء لكذا ، وفي التنزيل : ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب﴾[2] ، أي كان في إرادته التمييز من قبل .

وقال تعالى : ﴿لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾[3] .

ويؤيده أيضاً قوله في الآية التالية : ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ فإن ظاهر السياق أن هذه الآية معطوفة عطف تفسير على قوله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل﴾ فيتبين بها أنهم كانوا عهد إليهم بعهد ففسقوا عنه وكذبوا به حين عهد إليهم ثم إذا جاءتهم الرسل بالبينات كذبوهم ولم يؤمنوا بهم ، وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل .

والآية أعني قوله : ﴿ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل﴾ مذيلة بقوله : ﴿وكذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ فدل ذلك على أن ما وصفه من مجيء الرسل بالبينات وعدم إيمانهم لتكذيبهم بذلك قبلاً هو من مصاديق الطبع المذكور ، وحقيقته أن الله ثبت التكذيب في قلوبهم ومكنه من نفوسهم حتى إذا جاءتهم الرسل بالبينات لم يكن محل لقبول دعوتهم لكون المحل مشغولاً بضده .

فتنطبق هاتان الآيتان بحسب المعنى على الآيتين الأوليين أعني قوله :

---

(١) يونس : ٧٤ . (٢) آل عمران : ١٧٩ . (٣) النساء : ١٣٧ .

﴿وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها﴾ إلى آخر الآيتين حيث تصفان سنة الله أنه يرسل آيات دالة على حقيقة أصول الدعوة من التوحيد وغيره بأخذهم بالبأساء والضراء ثم تبديل السيئة حسنة ثم يطبع على قلوبهم جزاء لجزمهم .

وعلى هذا فالمعنى في الآية : لقد جاءتهم رسلهم بالبينات لكنهم لما لم يؤمنوا بالآيات المرسلة إليهم الداعية لهم إلى التضرع إلى الله والشكر لإحسانه بل شكوا فيها بل حملوها على عادة الدهر وتصريف الأيام وتقليبها الإنسان من حال إلى حال فكذبوا بهذه الآيات ، واستقر التكذيب في قلوبهم فلما دعاهم الأنبياء إلى الدين الحق لم يؤمنوا بما كانوا يدعون إليه من الحق وبما كانوا يذكرونهم بها من الآيات لأنهم كذبوا بها من قبل وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فإن الله عز وجل طبع على قلوبهم فهم لا يسمعون .

فعدم إيمانهم أثر الطبع الإلهي ، والطبع أثر تكذيبهم بدلالة الابتلاء بالبأساء والضراء ثم تبديل السيئة حسنة ثانياً ، ومن الدليل عليه قوله : ﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين﴾[1] ، وقوله : ﴿ثم بعثنا من بعده﴾ يعني نوحاً ﴿رسلاً إلى قومهم فجاؤهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين﴾[2] ، وعلى هذا فقوله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل﴾ تفريع على قوله : ﴿ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات﴾ ، والمراد بما كذبوا به الآيات البينات التي ذكرتهم بها الأنبياء من آيات الآفاق والأنفس وما جاؤوا به من الآيات المعجزة فالجميع آياته ، والمراد بتكذيبهم بها من قبل ، تكذيبهم بها من حيث دلالة عقولهم بمشاهدتها أنهم مربوبون لله لا رب سواه ، وبعدم إيمانهم ثانياً عدم إيمانهم بها حين يذكرهم بها الأنبياء .

فالمعنى فما كانوا ليؤمنوا بما يذكرهم به ويأتي به الأنبياء من الآيات التي كذبوا بها حين ذكرتهم بها عقولهم ، وأرسلها الله إليهم ليذكروا ويتضرعوا إليه ويشكروا له .

وعلى هذا فالمراد بالعهد في قوله في الآية التالية : ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ هو العهد الذي عهده الله سبحانه إليهم من

---

(١) يونس : ١٣ .

(٢) يونس : ٧٤ .

طريق العقل بلسان الآيات : أن لا يعبدوا إلا إياه ، والمراد بالفسق خروجهم عن ذلك العهد بعدم الوفاء به .

ولهذا العهد تحقق سابق على هذا التحقق وهو أن الله سبحانه أخذه بعينه منهم حين خلقهم وسواهم بخلق أبيهم آدم وتسويته ثم جعله مثالاً للإنسانية العامة فاسجد له الملائكة وأدخله الجنة ثم عهد إليه حين أمر بهبوطه الأرض أن يعبده هو وذريته ولا يشركوا به شيئاً .

وقد قدر الله سبحانه هنالك ما قدر فهدى بحسب تقديره قوماً ولم يهد آخرين ثم إذا وردوا الدنيا وأخذوا في سيرهم في مسير الحياة اهتدى الأولون ، وفسق عن عهده الآخرون حتى طبع الله على قلوبهم وحقت عليهم الضلالة في الدنيا بعد أعمالهم السيئة كما تقدم بيانه في تفسير قوله : ﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ الآية ٣٠ من السورة .

فمعنى الآية على هذا : فما كانوا ليؤمنوا عند دعوة الأنبياء بما كذبوا به ولم يقبلوه عند أخذ العهد الأول ، وما وجدنا لأكثرهم من وفاء في الدنيا بالعهد الذي عهدناه هناك وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين خارجين عن حكم ذلك العهد .

فهذا معنى لكنه غير مناف للمعنى السابق فإن أحد المعنيين في طول الآخر وليسا بمتعارضين فإن تعين طريق الإنسان وغايته من سعادة وشقاوة بحسب القدر لا ينافي إمكان سعادته وشقاوته في الدنيا ، وإناطة تحقق كل منهما باختياره ذلك وانتخابه وللقوم في تفسير الآية أقوال أخر :

١ ـ أن المراد بتكذيبهم من قبل ، تكذيبهم من حين مجيء الرسل إلى حين الإصرار والعناد ويقوله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا﴾ الخ ، كفرهم حين الإصرار ، والمعنى فما كانوا ليؤمنوا حين العناد بما كذبوا به من أول الدعوة إلى ذلك الحين ، وهذا وجه سخيف لا شاهد له من جهة اللفظ البتة .

٢ ـ أن المراد بتكذيبهم قبلاً ، تكذيبهم بأصول الشرائع الإلهية التي لا يختلف في شيء منها كالتوحيد والمعاد ، ومسألة حسن العدل وقبح الظلم مثلاً مما يستقل به العقل ، وبتكذيبهم بعداً تكذيبهم بتفاصيل الشرائع ، والمعنى فما كانوا ليؤمنوا بهذه الشرائع المفصلة وهي التي كذبوا بها قبلاً إجمالاً قبل الدعوة التفصيلية ، وفيه أنه خلاف ظاهر الآية فلا يقال للكفر بالله وبسائر ما ثبوته فطري

عند العقل أنه تكذيب . على أن ما تقدم من القرائن على خلافه يكذبه .

٣ ـ أن الآية على حد قوله تعالى : ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ فالمعنى : ما كانوا لو أهلكناهم ثم أحييناهم ليؤمنوا بما كذبوا به قبل إهلاكهم ، هذا . وهو أسخف ما قيل في تفسير الآية .

٤ ـ أن ضمير « كذبوا » راجع إلى أسلافهم كما أن ضمير ﴿ليؤمنوا﴾ للأخلاف والمعنى : فما كانوا ليؤمنوا بما كذب به أسلافهم ، وفيه : أنه قول من غير دليل وظاهر سياق قوله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا﴾ أن مرجع الثلاثة جميعاً واحد ، ومن الممكن أن يقرر هذا الوجه بما يرجع إلى الوجه الآتي .

٥ ـ أن الكلام مبني على أخذ عامة أهل القرى من أسلافهم وأخلافهم واحداً بعث إليه الرسل ، وهم مأخوذون كالشخص الواحد فيكون تكذيب الأسلاف لأنبيائهم تكذيباً من الأخلاف لهم ، وعدم إيمان الأخلاف أيضاً عدم إيمان من الأسلاف وهذا كما يذكر القرآن أهل الكتاب وخاصة اليهود ثم يؤاخذ أخلافهم بما قدمته أيدي أسلافهم ، وتنسب إلى لاحقيهم مظالم سابقيهم في آيات كثيرة فيكون المعنى : هو ذا البشر منذ خلقوا إلى اليوم جاءتهم رسلهم بالبينات فما كان يؤمن آخرهم بما كذب به أولهم . هذا .

وفيه : أنه وإن كان في نفسه معنى صحيحاً لكن السياق لا يلائمه فالكلام مسوق لبيان حال الأمم الغابرة كما يدل عليه قوله : ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾ ولو كانوا مأخوذين على نعت الوحدة الممتدة بامتداد أعصارهم حتى يكون لها أول وآخر وصدر وذيل تكفر بآخرها وذيلها بما كذبت به بأولها وصدرها كان من حق الكلام أن يدل على مثل هذا الاستمرار في قوله : ﴿جاءتهم رسلهم بالبينات﴾ فيقال : كانت تأتيهم رسلهم بالبينات أو ما يؤدي هذا المعنى لا بمثل قوله : ﴿جاءتهم﴾ الظاهر في اعتبار الدفعة والمرة فافهم ذلك .

وذلك كما في قوله تعالى : ﴿كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون﴾[1] ، فمن المعلوم أنه ربما كان المكذبون غير القاتلين ، وقد نسب الجميع إلى مجتمع واحد لكن دل على استمرار مجيء الرسول ، ونظيره قوله : ﴿ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر

---

(١) المائدة : ٧٠ .

يهدوننا فكفروا وتولوا واستغنى الله﴾[١] وكذا قوله في قصص الأنبياء بعد نوح : ﴿ثم بعثنا من بعده رسلاً إلى قومهم فجاؤهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾[٢] ، فإن مفاد قوله ﴿بعثنا من بعده رسلاً إلى قومهم﴾ بعثنا كل رسول إلى قومه .

٦ ـ أن الباء في قوله : ﴿بما كذبوا﴾ سببية وما مصدرية ، والمراد بتكذيبهم من قبل ما اعتادوه من تكذيب الرسل أو كل حق واجههم ، والمعنى : فما كانوا ليؤمنوا بسبب التكذيب الذي تقدم منهم للرسل أو لكل حق ، بربهم .

وفيه : أنه محجوج بنظير الآية وهو قوله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾ فإن وجود ضمير « به » فيه دليل على أن ما موصولة . على أن ظاهر الآية أن الباء للتعدية ، و﴿بما﴾ متعلقة بقوله : ﴿ليؤمنوا﴾ على أنه بوجه راجع إلى الوجه الأول .

٧ ـ أن المراد بما أشير إليه آخراً تكذيبهم الذي أسروه يوم الميثاق والمعنى : فما كانوا ليؤمنوا عند دعوة الأنبياء في الدنيا بما كذبوا به قبله يوم الميثاق .

وفيه : أنه معنى صحيح في نفسه غير أنه من البطن دون الظهر الذي عليه يدور التفسير ، والدليل عليه قوله بعده : ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ فإنه يصرح بأن عدم إيمانهم كذلك إنما كان بالطبع على قلوبهم ، وإن الله طبع على قلوبهم بتكذيبهم السابق فلم يؤمنوا به عند الدعوة اللاحقة ، والطبع لا يكون ابتدائياً في الدنيا بل لجرم سابق فيها ، وهذا أحسن شاهد على أن هذا التكذيب الذي اورث لهم الطبع على قلوبهم كان في الدنيا ثم الطبع أوجب لهم أن لا يؤمنوا بما كذبوا به من قبل .

وفي هذا المعنى آيات أُخر تدل على أن الطبع والختم الإلهي إنما هو عن جرم سابق دنيوي ، وليس مجرد سبق التكذيب في الميثاق ينتج الطبع الابتدائي في الدنيا فإنه مما لا يليق به سبحانه البتة ، وقد قال : ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين﴾[٣] .

قوله تعالى : ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد﴾ إلى آخر الآية ، قال في

---

(١) التغابن : ٦ . (٢) يونس : ١٤ . (٣) البقرة : ٢٦ .

المجمع : من عهد أي من وفاء بعهد كما يقال : فلان لا عهد له أي لا وفاء له بالعهد ، وليس بحافظ للعهد (انتهى) . ومن الجائز أن يراد بالعهد عهد الله الذي عهده إليهم من ناحية آياته أو عهدهم الذي عاهدوا الله عليه أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ومن ناحية حاجة أنفسهم ودلالة عقولهم ، وقد ظهر معنى الآية مما تقدم .

(بحث روائي)

وفي الكافي بإسناده عن الحسين بن الحكم قال : كتبت إلى العبد الصالح أخبره أني شاك وقد قال إبراهيم : ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾ فإني أحب أن تريني شيئاً من ذلك . فكتب إليه : إن إبراهيم كان مؤمناً وأحب أن يزداد إيماناً ، وأنت شاك والشاك لا خير فيه ، وكتب : إنما الشك ما لم يأت اليقين فإذا جاء اليقين لم يجز الشك .

وكتب : إن الله عز وجل يقول : ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ قال : نزلت في الشاك .

أقول : وانطباقه على ما مر في البيان السابق ظاهر ، وقد روى ذيل الحديث العياشي عن الحسين بن الحكم الواسطي وفيه : نزلت في الشكاك .

* * *

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (١٠٣) وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٠٤) حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٠٥) قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٠٦) فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ (١٠٧) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ (١٠٨) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ

هٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (١١٠) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (١١١) يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ (١١٢) وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْراً إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ (١١٣) قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (١١٤) قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ (١١٥) قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ (١١٦) وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (١١٧) فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١١٨) فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ (١١٩) وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ (١٢٠) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (١٢١) رَبِّ مُوسَىٰ وَهٰرُونَ (١٢٢) قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هٰذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (١٢٣) لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ (١٢٤) قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (١٢٥) وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ (١٢٦).

(بيان)

شروع في قصص موسى عليه‌السلام، وقد خص بالذكر منها مجيئه إلى فرعون ودعواه الرسالة إليه لنجاة بني إسرائيل وإتيانه بالآيتين اللتين آتاه الله إياهما ليلة الطور، وهذه القصة هي التي تشتمل عليها هذه الآيات ثم إجمال قصته حين

إقامته في مصر بين بني إسرائيل لإنجائهم ، وما نزل على قوم فرعون من آيات الشدة إلى أن أنجى الله بني إسرائيل ؛ ثم تذكر قصة نزول التوراة وعبادة بني إسرائيل العجل ، ثم قصصاً متفرقة من بني إسرائيل يعتبر بها المعتبر .

قوله تعالى : ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملائه﴾ إلى آخر الآية . في تغيير السياق في أول القصة دلالة على تجدد الاهتمام بأمر موسى عليه السلام فإنه من أولي العزم صاحب كتاب وشريعة ، وقد ورد الدين ببعثته في مرحلة جديدة من التفصيل بعد المرحلتين اللتين قطعهما ببعثة نوح وإبراهيم عليهما السلام ، وفي لفظ الآيات شيء من الإشارة إلى تبدل المراحل فقد قال تعالى أولاً : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً﴾ ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً﴾ فجرى على سياق واحد لأن هوداً وصالحاً كانا على شريعة نوح ؛ ثم غير السياق فقال : ﴿ولوطاً إذ قال لقومه﴾ لأن لوطاً من أهل المرحلة الثانية في الدين وهي مرحلة شريعة إبراهيم ، وكان لوط على شريعته ثم عاد إلى السياق السابق في بدء قصة شعيب ، ثم غير السياق في بدء قصة موسى بقوله : ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملائه﴾ لأنه ثالث أولي العزم صاحب كتاب جديد وشريعة جديدة ، ودين الله وشرائعه وإن كان واحداً لا تناقض فيه ولا تنافي غير أنه مختلف بالإجمال والتفصيل والكمال وزيادته بحسب تقدم البشر تدريجياً من النقص إلى الكمال ، واشتداد استعداده لقبول المعارف الإلهية عصراً بعد عصر إلى أن ينتهي إلى موقف علمي هي أعلى المواقف فيختتم عند ذلك الرسالة والنبوة ، ويستقر الكتاب والشريعة استقراراً لا مطمع بعده في كتاب جديد أو شريعة جديدة ولا يبقى للبشر بعد ذلك إلا التدرج في الكمال من حيث انتشار الدين وانبساطه على المجتمع البشري واستيعابه لهم ، وإلا التقدم من جهة التحقق بحقائق المعارف ، والترقي في مراقي العلم والعمل التي يدعو إليها الكتاب ، ويحرض عليها الشريعة والأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين .

فقوله تعالى : ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا﴾ إلى آخر الآية . إجمال لقصة موسى عليه السلام ثم يؤخذ في التفصيل من قوله : ﴿وقال موسى يا فرعون﴾ الآية ، وإنا وإن كنا نسمي هذه القصص بقصة موسى وقصة نوح وقصة هود وهكذا فإنها بحسب ما سردت في هذه السورة قصص الأمم والأقوام الذين أرسل

إليهم هؤلاء الرسل الكرام يذكر فيها حالهم فيما واجهوا به رسل الله من الإنكار والرد ، وما آل إليه أمرهم من نزول العذاب الإلهي الذي أفنى جمعهم ، وقطع دابرهم ولذلك ترى أن عامة القصص المذكورة مختومة بذكر نزول العذاب وهلاك القوم .

ولا تنس ما قدمناه في مفتتح الكلام أن الغرض منها بيان حال الناس في قبول العهد الإلهي المأخوذ منهم جميعاً ليكون إنذاراً للناس عامة وذكرى للمؤمنين خاصة ، وأنه الغرض الجامع بين ما في سور ﴿ألم﴾ وما في سورة ﴿ص﴾ من الغرض وهو الإنذار والذكرى .

فقوله : ﴿ثم بعثنا من بعدهم﴾ أي من بعد من ذكروا من الأنبياء وهم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب عليهم السلام ﴿موسى إلى فرعون وملائه﴾ أي إلى ملك مصر والأشراف الذين حوله ، و﴿فرعون﴾ لقب كان يطلق على ملوك مصر كالخديو كما كان يلقب بقيصر وكسرى وفغفور ملوك الروم وإيران والصين ، ولم يصرح القرآن الكريم باسم هذا الفرعون الذي أرسل إليه موسى فأغرقه الله بيده .

وقوله : ﴿بآياتنا﴾ الظاهر أن المراد بها ما أتى به في أول الدعوة من إلقاء العصا فإذا هي ثعبان ، وإخراج يده من جيبه فإذا هي بيضاء ، والآيات التي أرسلها الله إليهم بعد ذلك من الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات ، ولم ينقل القرآن الكريم لنبي من الأنبياء من الآيات الكثيرة ما نقله عن موسى عليه السلام .

وقوله : ﴿فظلموا بها﴾ أي بالآيات التي أرسل بها على ما سيذكره الله سبحانه في خلال القصة ، وظلم كل شيء بحسبه ، وظلم الآيات إنما هو التكذيب بها والإنكار لها .

وقوله : ﴿فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ ذكر عاقبة الإفساد في الاعتبار بأمرهم لأنهم كانوا يفسدون في الأرض ويستضعفون بني إسرائيل ، وقد كان في متن دعوة موسى حين ألقاها إلى فرعون : ﴿فأرسل معي بني إسرائيل﴾ وفي سورة طه : ﴿فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تعذبهم﴾[1] .

---

(١) طه : ٤٧ .

قوله تعالى : ﴿**وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين**﴾ شروع في تفصيل قصة الدعوة كما تقدمت الإشارة إليه ، وقد عرف نفسه بالرسالة ليكون تمهيداً لذكر ما أرسل لأجله ، وذكره تعالى باسمه رب العالمين أنسب ما يتصور في مقابلة الوثنيين الذين لا يرون إلا أن لكل قوم أو لكل شأن من شؤون العالم وطرف من أطرافه رباً على حدة .

قوله تعالى : ﴿**حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق**﴾ إلى آخر الآية تأكيد لصدقه في رسالته أي أنا حري بأن أقول قول الحق ولا أنسب إلى الله في رسالتي منه إليك شيئاً من الباطل لم يأمرني به الله سبحانه ، وقوله : ﴿**قد جئتكم ببينة من ربكم**﴾ في موضع التعليل بالنسبة إلى جميع ما تقدم أو بالنسبة إلى قوله : ﴿إني رسول من رب العالمين﴾ لأنه هو الأصل الذي يتفرع عليه غيره .

ولعل تعدية « حقيق » بعلى من جهة تضمينه معنى حريص أي حريص على كذا حقيقاً به ، والمعروف في اللغة تعدية حقيق بمعنى حري بالباء يقال : فلان حقيق بالإكرام أي حري به لائق .

وقرىء : « حقيق علي » بتشديد الياء والحقيق على هذا مأخوذ من حق عليه كذا أي وجب ، والمعنى واجب عليّ أن لا أقول على الله إلا الحق فالحقيق خبر ومبتداه قوله : أن لا أقول ، الآية والباقي ظاهر .

قوله تعالى : ﴿**قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين**﴾ الشرط في صدر الآية أعني قوله : ﴿إن كنت جئت بآية﴾ يتضمن صدقه عليه السلام فإنه إذا كان جائياً بآية واقعة فقد صدق في إخباره بأنه قد جاء بآية لكن الشرط في ذيل الآية تعريض يومىء به إلى أنه ما يعتقد بصدقه في إخباره بوجود آية معه ، فكأنه قال : إن كنت جئت بآية فأت بها وما أظنك تصدق في قولك ، فلا تكرار في الشرط .

قوله تعالى : ﴿**فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين**﴾ الفاء جوابية كما قيل أي فأجابه بإلقاء عصاه ، وهذه هي فاء التفريع والجواب مستفاد من خصوصية المورد . والثعبان الحية العظيمة ولا تنافي بين وصفه هيهنا بالثعبان المبين وبين ما في موضع آخر من قوله تعالى : ﴿فلما رآها تهتز كأنها جان ولىَّ مدبراً ولم يعقب﴾[1] ، والجان هي الحية الصغيرة لاختلاف القصتين كما قيل فإن ذكر

(١) القصص : ٣١ .

الجان إنما جاء في قصة ليلة الطور وقد قال تعالى فيها في موضع آخر : ﴿فألقاها فإذا هي حية تسعى﴾(١) ، وأما ذكر الثعبان فقد جاء في قصة إتيانه لفرعون بالآيات حين سأله ذلك .

قوله تعالى : ﴿ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين﴾ أي نزع يده من جيبه على ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء﴾(٢) وقوله : ﴿اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء﴾(٣) .

والأخبار وإن وردت فيها أن يده عليه السلام كانت تضيء كالشمس الطالعة عند إرادة الإعجاز بها لكن الآيات لا تقص أزيد من أنها كانت تخرج بيضاء للناظرين إلا أن كونها آية معجزة تدل على أنها كانت تبيض ابيضاضاً لا يشك الناظرون في أنها حالة خارقة للعادة .

قوله تعالى : ﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم﴾ لم يذكر تعالى ما قاله فرعون عند ذلك ، وإنما الذي ذكر محاورة الملأ بعضهم بعضاً كأنهم في مجلس مشاورة يذاكر بعضهم بعضاً ويشير بعضهم إلى ما يراه ويصوبه آخرون فيقدمون ما صوبوه من رأي إلى فرعون ليعمل به فهم لما تشاوروا في أمر موسى وما شاهدوه من آياته المعجزة قالوا : إن هذا لساحر عليم ، وإذا كان ساحراً غير صادق فيما يذكره من رسالة الله سبحانه فإنما يتوسل بهذه الوسيلة إلى نجاة بني إسرائيل واستقلالهم في أمرهم ليتأيد بهم ثم يخرجكم من أرضكم ويذهب بطريقتكم المثلى فماذا تأمرون به في إبطال كيده ، وإخماد ناره التي أوقدها ؟ أمن الواجب مثلاً أن يقتل أو يصلب أو يسجن أو يعارض بساحر مثله ؟ .

فاستصوبوا آخر الآراء ، وقدموه إلى فرعون أن أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم .

ومن ذلك يظهر أن قوله تعالى : ﴿فماذا تأمرون﴾ حكاية ما قاله بعض الملأ لبعض وقوله : ﴿قالوا أرجه﴾ الخ ، حكاية ما قدموه من رأي الجميع إلى فرعون وقد اتفقوا عليه ، وقد حكى الله سبحانه في موضع آخر من كلامه هذا القول بعينه من فرعون يخاطب به ملأه قال تعالى : ﴿قال للملأ حوله إن هذا

(١) طه : ٢٠ . (٢) طه : ٢٢ . (٣) القصص : ٣٢ .

لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار عليم﴾[١] .

ويظهر مما في الموضعين أنهم إنما شاوروا حول ما قاله فرعون ثم صوبوه ورأوا أن يجيبه بسحر مثل سحره ، وقد حكى الله أيضاً هذا القول عن فرعون يخاطب به موسى حتى بالذي أشار إليه الملأ من معارضة سحره بسحر آخر مثله إذ قال : ﴿قال أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى فلنأتينك بسحر مثله﴾[٢] ، ولعل ذلك محصل ما خرج من مشاورتهم حول ما قاله فرعون بعدما قدم إلى فرعون مخاطب به موسى من قبل نفسه .

وللملأ جلسة مشاورة أخرى أيضاً بعد قدوم السحرة إلى فرعون ناجى فيها بعضهم بعضاً بمثل ما في هذه الآيات قال تعالى : ﴿فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى﴾[٣] .

فتبين أن أصل الكلام لفرعون ألقاه إليهم ليتشاوروا فيه ويروا رأيهم فيما يفعل به فرعون فتشاوروا وصدقوا قوله وأشاروا بالإرجاء وجمع السحرة للمعارضة فقبله ثم ذكره لموسى ثم اجتمعوا للمشاورة والمناجاة ثانياً بعد مجيء السحرة واتفقوا أن يجتمعوا عليه ويعارضوه بكل ما يقدرون عليه من السحر صفاً واحداً .

قوله تعالى : ﴿**يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون**﴾ أي يريد أن يتأيد ببني إسرائيل فيتملك مصر ، ويبطل استقلالكم ويخرجكم من أرضكم ، وكثيراً ما كان يتفق في الأعصار السابقة أن يهجم قوم على قوم فيتغلبوا عليهم فيشغلوا أرضهم ويتملكوا ديارهم فيخرجوهم منها ويشردوهم في الأرض .

قوله تعالى : ﴿**قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين**﴾ إلى آخر الآية التالية . أرجه بسكون الهاء أمر من الإرجاء بمعنى التأخير والهاء للسكت أي أخره وأخاه ولا تعجل لهما بشر كالقتل ونحوه حتى ترمى بظلم أو قسوة ونحوهما بل ابعث في المدائن من جنودك حاشرين يجمعون السحرة فيأتوك بهم ثم عارض سحر موسى بسحر السحرة .

وقرىء : أرجه بكسر الجيم والهاء وأصله أرجئه قلبت الهمزة ياء ثم

---

(١) الشعراء : ٣٧ . (٢) طه : ٥٨ . (٣) طه : ٦٣ .

حذفت ، والهاء ضمير راجع إلى موسى ، وأخوه هو هارون عليهما السلام .

قوله تعالى : ﴿**وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجراً**﴾ إلى آخر الآية التالية أي فأرسل حاشرين فحشروهم وجاء السحرة كل ذلك محذوف للإيجاز .

وقولهم : ﴿**إن لنا لأجراً**﴾ سؤال للأجر جيء به في صورة الخبر للتأكيد ، وإفادة الطلب الانشائي في صورة الإخبار شائع ، ويمكن أن يكون استفهاماً بحذف أداته ، ويؤيده قراءة ابن عامر : ﴿**أئن لنا لأجراً**﴾ وقوله : ﴿**قال نعم وإنكم لمن المقربين**﴾ إجابة لمسؤولهم مع زيادة وعدهم بالتقريب .

قوله تعالى : ﴿**قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين**﴾ خيروه بين أن يكون هو الملقي بعصاه ، وبين أن يكونوا هم الملقين لما أعدوه من الحبال والعصي وهذا التخيير في مقام استعدوا لمقابلته ، ولا محالة يفيد التخيير في الابتداء بالإلقاء فمعناه إن شئت ألق عصاك أولاً وإن شئت ألقينا حبالنا وعصينا أولاً .

وفيه نوع من التجلد لدلالته على أنهم لا يبالون بأمره سواء ألقى قبلهم أو بعدهم فلا يهابونه على أي حال لوثوقهم بأنهم هم الغالبون ، ولا يخلو التخيير مع ذلك عن نوع من التأدب .

قوله تعالى : ﴿**قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس**﴾ إلى آخر الآية ، السحر هيهنا نوع تصرف في حاسة الإنسان بإدراك أشياء لا حقيقة لها في الخارج ، وقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله : ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان﴾[1] في الجزء الأول من الكتاب ، والاسترهاب الإخافة ، ومعنى الآية ظاهر ، وقد عد الله فيها سحرهم عظيماً .

قوله تعالى : ﴿**وأوحينا إلى موسى أن ألق**﴾ إلى آخر الآيتين ، أن تفسيرية واللقف واللقفان تناول الشيء بسرعة ، والإفك هو صرف الشيء عن وجهه ولذا يطلق على الكذب ، وفي الآية وجوه من الإيجاز ظاهرة . والتقدير : وأوحينا إلى موسى بعد ما ألقوا أن ألق **عصاك** فألقاها **فإذا هي** حية وإذا **هي تلقف ما يأفكون** .

وقوله : ﴿**فوقع الحق**﴾ فيه استعارة بالكناية بتشبيه الحق بشيء كأنه معلق

---

(١) البقرة : ١٠٢ .

لا يعلم عاقبة حاله أيستقر في الأرض بالوقوع عليها والتمكن فيها أم لا ؟ فوقع واستقر ﴿وبطل ما كانوا يعملون﴾ من السحر .

قوله تعالى : ﴿فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين﴾ أي غلب فرعون وأصحابه ﴿هنالك﴾ أي في ذلك المجمع العظيم الذي تهاجم عليهم فيه الناس من كل جانب ففي لفظ ﴿هنالك﴾ إشارة إلى ذلك وهو للبعيد ، ﴿وانقلبوا صاغرين﴾ أي عادوا وصاروا أذلاء مهانين .

قوله تعالى : ﴿وأُلقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون﴾ أبهم فاعل الإلقاء في قوله : ﴿وأُلقي السحرة ساجدين﴾ وهو معلوم فإن السحرة هم الذين ألقوا بأنفسهم إلى الأرض ساجدين ، وذلك للإشارة إلى كمال تأثير آية موسى فيهم وإدهاشها إياهم فلم يشعروا بأنفسهم حين ما شاهدوا عظمة الآية وظهورها عليهم إلا وهم ملقون ساجدون فلم يدروا من الذي أوقع بهم ذلك .

فاضطرتهم الآية إلى الخرور على الأرض ساجدين ، والإيمان برب العالمين الذي اتخذه موسى وهارون ، وفي ذكر موسى وهارون دلالة على الإيمان بهما مع الإيمان برب العالمين .

وربما قيل : إن بيانهم رب العالمين برب موسى وهارون لدفع توهم أن يكون إيمانهم لفرعون فإنه كان يدعى أنه رب العالمين فلما بينوه بقولهم ﴿رب موسى وهارون﴾ ولم يأخذا فرعون رباً اندفع ذلك التوهم ، ولا يخلو عن خفاء فإن الوثنية ما كانت تقول برب العالمين بحقيقة معناه بمعنى من يملك العالمين ويدبر أمر جميع أجزائها بالاستقامة بل قسموا أجزاء العالم وشؤونها بين أرباب شتى ، وإنما أعطوا الله سبحانه مقام إله الآلهة ورب الأرباب لا رب الأرباب ومربوبيها .

والذي ادعاه فرعون لنفسه على ما حكاه الله من قوله : ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[1] إنما هو العلو من جهة القيام بحاجة الناس ـ وهم أهل مصر خاصة ـ عن قرب واتصال لا من جهة القيام بربوبية جميع العالمين ، ومع ذلك كله قد أحاطت الخرافات على الوثنية بحيث لا يستبعد أن يتفوهوا بكون فرعون رب

---

(١) النازعات : ٢٤ .

العالمين وإن خالف أصول مذاهبهم قطعاً .

قوله تعالى : ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم﴾ إلى آخر الآيتين . خاطبهم فرعون بقوله : ﴿آمنتم به قبل أن آذن لكم﴾ تأنفاً واستكباراً ، وهو إخبار يفيد بحسب المقام والإنكار والتوبيخ ، ومن الجائز أن يكون استفهاماً إنكارياً أو توبيخياً محذوف الأداة .

وقوله : ﴿إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة﴾ الآية يتهمهم بالمواطأة والمواضعة في المدينة يريد أنهم لما اجتمعوا في مدينته بعد ما حشرهم الحاشرون من مدائن مختلفة شتى فجاؤا بهم إليه ولقوا موسى أجمعوا على أن يمكروا بفرعون وأصحابه فيتسلطوا على المدينة فيخرجوا منها أهلها ، وذلك لأنهم لم يشاهدوا موسى قبل ذلك فلو كانوا تواطؤا على شيء فقد كان ذلك بعد اجتماعهم في مدينته .

أنكر عليهم ايمانهم بقوله : ﴿آمنتم به قبل أن آذن لكم﴾ ثم اتهمهم بأنهم تواطؤا جميعاً على المكر ليخرجوا أهل المدينة منها بقوله : ﴿إن هذا لمكر﴾ الخ ليثبت لهم جرم الإفساد في الأرض المبيح له سياستهم وتنكيلهم بأشد العقوبات .

ثم هددهم بقوله : ﴿فسوف تعلمون﴾ ثم بينه وفصله بقوله : ﴿لاقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين﴾ فهددهم تهديداً أكيداً أولاً بقطع الأيدي والأرجل من خلاف وهو أن يقطع اليد اليمنى مع الرجل اليسرى أو اليد اليسرى مع الرجل اليمنى وبالجملة قطع كل من اليد والرجل من خلاف الجهة التي قطعت منها الأخرى .

وثانياً بالصلب وهو شد المجرم بعد تعذيبه على خشبة ورفع الخشبة بإثبات جانبه على الأرض ليشاهده الناس فيكون لهم عبرة ، وقد تقدم تفصيل بيانه في قصص المسيح عليه السلام في تفسير سورة آل عمران .

قوله تعالى : ﴿قالوا إنا إلى ربنا منقلبون﴾ إلى آخر الآيات . جواب السحرة وهم القائلون هذا المقال وقد قابلوه بما يبطل به كيده ، وتنقطع به حجته ، وهو أنك تهددنا بالعذاب قبال ما تنقم منا من الإيمان بربنا ظناً منك أن ذلك شر لنا من جهة انقطاع حياتنا به وما نقاسيه من ألم العذاب ، وليس ذلك

شراً فإنا نرجع إلى ربنا ، ونحيا عنده بحياة القرب السعيدة ، ولم نجترم إلا ما تعده أنت لنا جرماً وهو إيماننا بربنا فما دوننا إلا الخير .

وهذا معنى قوله : ﴿قالوا إنا إلى ربنا منقلبون﴾ وهو إيمان منهم بالمعاد ﴿وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا﴾ وعدوا أمر العصا ـ على الظاهر ـ آيات كثيرة لاشتماله على جهات كل منها اية كصيرورتها ثعباناً ، ولقفها حبالهم وعصيهم واحداً بعد واحد ، ورجوعها إلى حالتها الأولى .

والنقم هو الكراهة والبغض يقال : نقم منه كذا ينقم من باب ضرب وعلم : إذا كره وأبغض .

ثم أخذتهم الجذبة الإلهية من غير أن يذعروا مما هددهم به ، واستغاثوا بربهم على ما عزم به من تعذيبهم وقتلهم فسألوه تعالى قائلين : ﴿ربنا أفرغ علينا صبراً﴾ على ما يريد أن يوقع بنا من العذاب الشديد ﴿وتوفنا مسلمين﴾ إن قتلنا .

وفي إطلاق الإفراغ على إعطاء الصبر استعارة بالكناية فشبهوا نفوسهم بالآنية ، والصبر بالماء ، وإعطاءه بإفراغ الإناء بالماء وهو صبه فيه حتى يغمره ، وإنما سألوا ذلك ليفيض الله عليهم من الصبر ما لا يجزعون به عند نزول أي عذاب وألم ينزل بهم .

وقد جاؤوا بالعجب العجاب في مشافهتهم هذه مع فرعون وهو الجبار العنيد الذي ينادي ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ ويعبده ملك مصر فلم يذعرهم ما شاهدوا من قدرته وسطوته فأعربوا عن حجتهم بقلوب مطمئنة ، ونفوس كريمة ، وعزم راسخ ، وإيمان ثابت ، وعلم عزيز ، وقول بليغ ؛ وإن تدبرت ما حكاه الله سبحانه من مشافهتهم ومحاورتهم فرعون في موقفهم هذا في هذه السورة وفي سورة طه والشعراء أرشدك ما في خلال كلامهم من الحجج البالغة إلى علوم جمة ، وحالات روحية شريفة ، وأخلاق كريمة ، ولولا محذور الخروج عن طور هذا الكتاب لأوردنا شذرة منها في هذا المقام فلينتظر إلى حين .

(بحث روائي)

ما قصه الله في كتابه من قصة مجيء موسى بما آتاه الله من الرسالة ، وأيده به من آية العصا واليد البيضاء ، ومعه أخوه هارون إلى فرعون وإتيانه بالآيتين ثم جمع فرعون للسحرة ومعارضته بسحرهم ، وإظهار الله آية موسى على سحرهم ، وإيمان السحرة لا يجاوز ما ذكر في هذه الآيات إجمالاً .

وقد اشتملت الروايات الواردة من طرق الشيعة أو طرق أهل السنة على هذه المعاني غير أنها تشتمل مع ذلك من تفاصيل القصة على أمور عجيبة لم يتعرض لها كتاب الله كما ورد : أن عصا موسى كان من آس الجنة ، وأنها كانت عصا آدم وصلت إلى شعيب ثم أعطاها موسى ، وفي بعض الروايات أنها كانت عصا آدم أعطاها ملك لموسى حين توجه إلى مدين فكانت تضيء له بالليل ، ويضرب بها الأرض في النهار فيخرج له رزقه وفي بعضها : أنها كانت تنطق إذا استنطقت ، وكانت إذا صارت ثعباناً عند فرعون بعد ما بين لحييه اثنا عشر ذراعاً ، وروي أربعون ذراعاً وفي بعضها ثمانون ذراعاً وأنها ارتفعت في السماء ميلاً ، وفي بعضها أنها وضعت أحد مشفريها على الأرض والآخر على سور قصر فرعون ، وفي بعضها أنها أخذت قبة فرعون بين أنيابها ، وحملت على الناس فانهزموا مزدحمين فمات منهم خمسة وعشرون ألفاً ، وفي بعضها : أنها كانت ثمانون ذراعاً ، وفي بعضها : أنها كانت في العظم كالمدينة ، وفي الرواية : أن فرعون أحدث في ثيابه من هول ما رأى ، وفي بعضها : أنه أحدث في ذلك اليوم أربع مائة مرة وفي بعضها : أنه استمر معه داء البطن حتى غرق ، وفي الروايات أنه عليه السلام كان إذا أخرج يده من جيبه كان يغلب نورها نور الشمس .

وفي الرواية : أن السحرة كانوا سبعين رجلاً ، وفي بعضها ستمائة إلى تسعمائة وفي بعضها : اثني عشر ألفاً ، وفي بعضها خمسة عشر ألفاً ، وفي بعضها : سبعة عشر ألفاً ، وفي بعضها : تسعة عشر ألفاً ، وفي بعضها بضعة وثلاثين ألفاً ، وفي بعضها سبعين ألفاً ، وفي بعضها : ثمانين ألفاً .

وفي الرواية أنهم كانوا أخذوا السحر من رجلين مجوسيين من أهل « نينوى » وفيها : أنه كان اسم رئيسهم شمعون ، وفي بعضها : يوحنا ، وفي

بعضها أنه كان لهم رؤساء أربعة أسماؤهم : سابور ، وعازور ، وحطحط ، ومصفى .

وكذا ورد في نفس فرعون : أن اسمه الوليد بن المصعب بن الريان ، وأنه كان من أهل اصطخر فارس ، وفي بعضها : أنه من أبناء مصر ، وفي بعضها : أن فرعون هذا هو فرعون يوسف عاش أربعمائة سنة ولم يشب ولا ابيض منه شعر .

وفي بعضها : أنه بنى مدائن يتحصن فيها من موسى ، وجعل فيما بينها آجام وغياض ، وجعل فيها الأسد ليتحصن بها من موسى فلما بعث الله موسى إلى فرعون دخل المدينة فلما رآه الأسد تبصبصت وولت مدبرة ، ثم لم يأت مدينة إلا انفتح له بابها حتى انتهى إلى قصر فرعون الذي هو فيه .

قال : فقعد على بابه ، وعليه مدرعة من صوف ومعه عصاه فلما خرج الآذن قال استأذن لي على فرعون فلم يلتفت إليه قال : فقال له موسى : أنا رسول رب العالمين فلم يلتفت إليه قال : فمكث بذلك ما شاء الله يسأله أن يستأذن له قال : فلما أكثر عليه قال : أما وجد رب العالمين من يرسله غيرك ؟ .

قال : فغضب موسى فضرب الباب بعصاه فلم يبق بينه وبين فرعون باب إلا انفتح حتى نظر إليه فرعون وهو في مجلسه فقال : أدخلوه قال : فدخل عليه وهو في قبة له مرتفعة كثيرة الارتفاع ثمانون ذراعاً فقال : أنا رسول رب العالمين إليك . قال : فقال : فأت بآية إن كنت من الصادقين ، قال : فألقى عصاه وكان له شعبتان . قال : فإذا هي حية قد وقع إحدى الشعبتين على الأرض والشعبة الأخرى في أعلى القبة . قال : فنظر فرعون جوفها وهي تلهب نيراناً . قال : وأهوى إليه فأحدث وصاح يا موسى خذها .

إلى غير ذلك مما يشتمل عليه الروايات من العجائب في هذه القصة وأغلبها أمور سكت عنها القرآن لا سبيل إلى رد أغلبها إلا الاستبعاد ، ولا إلى قبولها إلا حسن الظن بكل رواية مروية ، وهي ليست بمتواترة ولا محفوفة بقرائن قطعية بل جلها مراسيل أو موقوفة أو ضعيفة من سائر جهات الضعف على ما بينها من التعارض فالغض عنها أولى .

* * *

وَقَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ (١٢٧) قَالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ آسْتَعِينُوا بِاللهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الأَرْضَ للهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (١٢٨) قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (١٢٩) وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ آلثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (١٣٠) فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هٰذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلاَ إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ آللهِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (١٣١) وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (١٣٢) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ آلطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَآلضَّفَادِعَ وَآلدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلاَتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْماً مُجْرِمِينَ (١٣٣) وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ آلرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى آدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا آلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٣٤) فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ آلرِّجْزَ إِلىٰ أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ (١٣٥) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (١٣٦) وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ آلَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا آلَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنىٰ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ

وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ (١٣٧) .

(بيـــان)

الآيات تشتمل على إجمال ما جرى بينه عليه السلام وبين فرعون وقومه أيام إقامة موسى بينهم بعد القيام بالدعوة يدعوهم إلى الله وإلى إطلاق بني إسرائيل ويأتيهم بالآية بعد الآية حتى أنجاه الله تعالى وقومه ، وأغرق فرعون وجنوده ، وأورث بني إسرائيل الأرض المباركة مشارقها ومغاربها .

قوله تعالى : ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه﴾ إلى آخر الآية . هذا إغراء منهم لفرعون وتحريض له أن يقتل موسى وقومه ، ولذلك رد فرعون قولهم بأنه لا يهمنا قتلهم فإنا فوقهم قاهرون على أي حال بل سنعيد عليهم سابق عذابنا فنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم ، ولو كان ما سألوا مطلق تعذيبهم غير القتل لم يقع قوله : ﴿وإنا فوقهم قاهرون﴾ موقعه ذلك الوقوع .

وقولهم : ﴿ويذرك وآلهتك﴾ تأكيد لتحريضهم إياه على قتلهم ، والمعنى أن موسى يتركك وآلهتك فلا يعبدكم مع ما يفسد هو وقومه في الأرض ، وفيه دلالة على أن فرعون كما كان يدعي الألوهية ، ويستعبد الناس لنفسه كان يعبد آلهة أخرى ، وهو كذلك والتاريخ يثبت نظائر لذلك في الأمم السالفة ، وقد نقل : أن عظماء البيوت وسادات القوم في الروم وممالك أخرى غيرها كان يعبدهم مرؤوسوهم من بيتهم وعشائرهم وهم أنفسهم كانوا يعبدون آباءهم الأولين وأصناماً أخرى غيرهم كما يعبدهم ضعفاؤهم ، وأيضاً بين الأرباب التي تعبدها الوثنية ما هو رب لغيره من الأرباب أو رب لرب آخر كربوبية الأب والأم للابن وغير ذلك .

إلا أن قوله لقومه فيما حكاه الله سبحانه : ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[1] ، وقوله : ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾[2] ، ظاهر في أنه كان لا يتخذ لنفسه رباً ، وكان يأمر قومه أن لا يعبدوا إلا إياه ، ولذلك قال بعضهم : إنه كان دهرياً لا يعترف بصانع ، ويأمر قومه بترك عبادة الآلهة مطلقاً ، وقصر العبادة فيه ،

---

(١) النازعات : ٢٤ .   (٢) القصص : ٣٨ .

ولذلك قرأ بعضهم ـ على ما قيل ـ ﴿وإلهتك﴾ بكسر الهمزة وفتح اللام وإثبات الألف بعدها كالعبادة وزناً ومعنى .

لكن الأوجه أنه كان يريد بقوله : ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ نفي إله يخص قومه القبطيين يملكهم ويدبر أمورهم غير نفسه كما هو المعهود من عقائد الوثنيين أن لكل صنف من أصناف الخلائق كالسماء والأرض والبر والبحر وقوم كذا ، أو من أصناف الحوادث والأمور كالسلم والحرب والحب والجمال رباً على حدة ، وإنما كانوا يعبدون من بينها ما يهمهم عبادته كعبادة سكان سواحل البحار رب البحر والطوفان .

فمعنى كلامه أني أنا ربكم معاشر القبطيين لا ما اتخذه موسى وهو يدعي أنه ربكم أرسله إليكم ، ويؤيد ما ذكرناه ما احتف به من القرينة بقوله : ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ ، فإنه تعالى يقول : ﴿وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحاً لعلي أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من الكاذبين﴾[1] ، فظاهرها أنه كان يشك في كونه إلهاً لموسى ، وأن معنى قوله : ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ نفي العلم بوجود إله غيره لا العلم بعدم وجود إله غيره ، وبالجملة فكلامه لا ينفي إلهاً غيره .

وأما احتمال كون فرعون دهرياً غير قائل بوجود الصانع فالظاهر أنه الذي يوجد في كلام الرازي قال في التفسير الكبير ما لفظه :

الذي يخطر ببالي أن فرعون إن قلنا : إنه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه ، وإن كان عاقلاً لم يجز أن يعتقد في نفسه كونه خالق السماوات والأرض ، ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بضرورة العقل .

بل الأقرب أن يقال : إنه كان دهرياً ينكر وجود الصانع ، وكان يقول : مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب ، وأما المجدي في هذا العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله : ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ أي مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم ، وقوله : ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ ، أي لا

(١) القصص : ٣٨ .

أعلم لكم أحداً يجب عليكم عبادته إلا أنا .

وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال : إنه كان قد اتخذ أصناماً على صور الكواكب ويعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب ، وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى : ﴿**ويذرك وآلهتك**﴾ على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب انتهى .

وقد أخطأ في ذلك فليس معنى الألوهية والربوبية عند الوثنيين وعبدة الكواكب خالقية السماوات والأرض بل تدبير شيء من أمور العالم كما احتمله أخيراً ، ولا في الدهريين من يعبد الكواكب ، ولا في الصابئين وعبدة الكواكب من ينكر وجود الصانع .

بل الحق أن فرعون ـ كما تقدم ـ كان يرى نفسه رباً لمصر وأهله ، وكان إنما ينكر كونهم مربوبي إله آخر على قاعدتهم لا أنهم أو غيرهم من العالم ليسوا مخلوقين لله سبحانه .

وقوله تعالى : ﴿**قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون**﴾ وعد منه للملأ من قومه أن يعيد إلى بني إسرائيل تعذيبه السابق وهو قتل أبنائهم واستحياء نسائهم واستبقاؤهن للخدمة ، وعقبه بقوله : ﴿**وإنا فوقهم قاهرون**﴾ وهو تطييب قلوبهم وإسكان ما في نفوسهم من الاضطراب والطيش .

قوله تعالى : ﴿**قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا**﴾ إلى آخر الآية . وهذا من موسى عليه السلام بعث لبني إسرائيل واستنهاض لهم على الاستعانة بالله على مقصدهم وهو التخلص من إسارة آل فرعون واستعبادهم ثم بعث على الصبر على شدائد يهددهم بها فرعون من ألوان العذاب ، والصبر هو رائد الخير وفرط كل فرج ، ثم علل ذلك بقوله : ﴿**إن الأرض لله يورثها من يشاء**﴾ .

ومحصله أن فرعون لا يملك الأرض حتى يمنحها من يشاء ، ويمنع من التمتع بها من يشاء بل هي لله يورثها من يشاء ، وقد جرت السنة الإلهية أن يخص بحسن العاقبة من يتقيه من عباده فإن استعنتم بالله وصبرتم في ذات الله على ما يهددكم من الشدائد ـ وهو التقوى ـ أورثكم الأرض التي ترونها في أيدي آل فرعون .

ولذلك عقب قوله : ﴿**إن الأرض لله**﴾ الآية بقوله : ﴿**والعاقبة للمتقين**﴾

العاقبة ما يعقب الشيء كالبادئة لما يبدء بالشيء ، وكون العاقبة مطلقاً للمتقين من جهة أن السنة الإلهية تقضي بذلك وذلك أنه تعالى نظم الكون نظماً يؤدي كل نوع إلى غاية وجوده وسعادته التي خلق لأجلها فإن جرى على صراطه الذي ركب عليه ، ولم يخرج عن خط مسيره الذي خط له بلغ غاية سعادته لا محالة ، والإنسان الذي هو أحد هذه الأنواع أيضاً حاله هذا الحال إن جرى على صراطه الذي رسمته له الفطرة واتقى الخروج عنه والتعدي منه إلى غير سبيل الله بالكفر بآياته والإفساد في أرضه هداه الله إلى عاقبته الحسنة ، وأحياه الحياة الطيبة ، وأرشده إلى كل خير يبتغيه .

قوله تعالى : ﴿**قالوا أُوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا**﴾ الإتيان والمجيء في الآية بمعنى واحد ، والاختلاف في التعبير للتفنن ، وما قيل إن المعنى من قبل أن تأتينا بالآيات ومن بعد ما جئتنا لا دليل على ما فيه من التقدير . على أن غرضهم إظهار أن مجيء موسى وقد وعدوا أن الله ينجيهم بيده من مصيبة الإسارة وهاوية المذلة لم يؤثر أثره فإن الأذى الذي كانوا يحملونه ويؤذون به على حاله ، ولا تعلق لغرضهم بأنه أتاهم بالآيات البتة . وهذا الكلام شكوى منهم يبثونها إلى موسى عليه السلام .

قوله تعالى : ﴿**قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**﴾ وهذا جواب من موسى عن قولهم : ﴿أُوذينا﴾ الخ ، يسليهم به ويعزيهم بالرجاء ، وهو في الحقيقة تكرار لقوله السابق : ﴿استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله﴾ الآية . كأنه يقول : ما أمرتكم به أن اتقوا الله في سبيل مقصدكم كلمة حية ثابتة فإن عملتم بها كان من المرجو أن يهلك الله عدوكم ، ويستخلفكم في الأرض بإيراثكم إياها ولا يصطفيكم بالاستخلاف اصطفاء جزافاً ، ولا يكرمكم إكراماً مطلقاً من غير شرط ولا قيد بل ليمتحنكم بهذا الملك ويبتليكم بهذا التسليط والاستخلاف فينظر كيف تعملون ، قال تعالى : ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء﴾[1] .

وهذا مما يخطىء به القرآن ما يعتقده اليهود من كرامتهم على الله كرامة لا

---

(١) آل عمران : ١٤٠ .

تقبل عزلاً ، ولا تحتمل شرطاً ولا قيداً ، والتوراة تعد شعب إسرائيل شعب الله الذي لهم الأرض المقدسة كأنهم ملكوها من الله سبحانه ملكاً لا يقبل نقلاً ولا إقالة .

قوله تعالى : **﴿ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات﴾** السنون جمع سنة وهي القحط والجدب ، وكأن أصله سنة القحط ثم قيل : السنة إشارة إليها ثم كثر الاستعمال حتى تعينت السنة لمعنى القحط والجدب .

والله سبحانه يذكر في الآية ـ ويقسم ـ أنه أخذ آل فرعون وهم قومه المختصون به من القبطيين بالقحوط المتعددة ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون .

وهما نوعان من الآيات التي أرسلها الله إلى آل فرعون ، وظاهر السياق أنه أرسل ما أرسل منهما فصلاً فصلاً ، ولذا جمع السنين ولا يصدق الجمع إلا مع الفصل بين سنة وسنة . على أنه يقول : ﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه﴾ الآية . وظاهره الحسنة التي بعد السيئة ثم السيئة التي بعد هذه الحسنة .

قوله تعالى : **﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه﴾** إلى آخر الآية . كانوا إذا جاءهم الخصب ووفور النعمة وسعة الرزق بعد ارتفاع السنة ونقص الثمرات قالوا : ﴿لنا هذه﴾ يريدون به الاختصاص وإنما قلنا : إنهم كانوا يقولون ذلك بعد ارتفاع السنة ونقص الثمرات لأن الإنسان بحسب الطبع لا ينتقل إلى ذكر النعمة بما هي نعمة ، ولا يتنبه لقدرها إلا بعد مشاهدة النقمة التي هي خلافها ، ولا داعي يدعو آل فرعون إلى ذكر النعمة الحسنة وتخصيصها بأنفسهم لولا أنهم رأوا خلافها وعدوه أمراً بدعاً لم يكونوا رأوه قبل ذلك فاطيروا بموسى ومن معه ثم إذا بدلت السيئة حسنة عدوها لأنفسهم فالتطير عند السيئة بحسب الوقوع قبل قولهم في الحسنة : لنا هذه وإن كان الأمر بحسب الطبع على خلاف ذلك بمعنى أنهم لو لم يزعموا ولم يرتكز في نفوسهم من اعتيادهم بالرفاهية ووفور النعمة والخصب أنهم مخصوصون بذلك يملكونه لم يتطيروا بموسى عند نزول المصيبة عليهم فإن من لم تروحه الراحة والعافية لا يتحرج عن خلافهما .

ولعل هذا هو الوجه في تقديمه تعالى اغترارهم بالنعمة قبل تطيرهم عند النقمة ثم ذكر الحسنة بكلمة « إذا » والسيئة بلفظة « إن » حيث قال : ﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه﴾ **﴿وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه﴾** فقد

جعل مجيء الحسنة كالأصل الثابت فذكره بإذا والتعريف بلام الجنس ، ثم ذكر إصابة السيئة بطريق الشرط ، ونكر السيئة ليدل على ندرتها وكونها اتفاقية .

والتطير مشتق من الطير باعتبار اشتماله على نسبة من النسب ، وهي نسبة التشؤم فإنهم كانوا يتشأمون ببعض الطيور كالغراب فاشتق منه ما يفيد معنى التشؤم وهو التطير ومعناه التشؤم بالطير حتى سمي مطلق النصيب أو النصيب من الشر والشأمة طائراً .

فقوله تعالى : ﴿**ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ معناه أن نصيبهم من الشر والشؤم الذي يحق به أن يسمى نصيب الشر وهو العذاب ، هو عند الله ، ولكن أكثرهم لا يعلمون لظنهم أن ما تجنيه أيديهم يفوت ويزول ولا يحفظ عليهم .

وربما يذكر للطائر في الآية معان أُخر ككتاب الأعمال الذي سماه الله طائراً وغير ذلك لكن الأنسب بالسياق هو الذي تقدم .

قوله تعالى : ﴿**وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين**﴾ مهما من أسماء الشرط معناه أي شيء ، وقولهم هذا إياس منهم لموسى من أن يؤمنوا به وإن أتى بأي آية وفي قولهم : ﴿من آية لتسحرنا بها﴾ استهزاء به حيث سموها آية وجعلوا غرضه منها أن يسحرهم أي إنك تأتينا بالسحر وتسميها آية .

قوله تعالى : ﴿**فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات**﴾ الآية . الطوفان ـ على ما قاله الراغب ـ كل حادثة تحيط بالإنسان ، وصار متعارفاً في الماء المتناهي في الكثرة ، وفي المجمع : أنه السيل الذي يعم بتغريقه الأرض وهو مأخوذ من الطوف فيها (انتهى) .

والقمل بالضم والتشديد قيل : كبار القردان ، وقيل : صغار الذباب وبالفتح فالسكون معروف ، والجراد والضفادع والدم معروفة .

والتفصيل تفريق الشيء إلى أجزاء مفصولة منفصلة بعضها عن بعض ، ولازم ذلك تميز كل بعض وظهوره في نفسه فقوله : ﴿آيات مفصلات﴾ يدل على أنها أرسلت إليهم لا مجتمعة ودفعة بل متفرقة منفصلة بعضها عن بعض ظاهرة في أنها آيات إلهية مقصودة غير اتفاقية ولا جزافية .

ومن الدليل على كون المفصلات بهذا المعنى قوله في الآية التالية : ﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا﴾ الآية . الظاهر أن الآية كانت تأتيهم عن إخبار من موسى وإنذار ثم إذا نزلت بهم ودهمتهم التجأوا إليه فسألوه أن يدعو لهم لتنكشف عنهم : وأعطوه عهداً إن كشفت عنهم آمنوا به وأرسلوا معه بني إسرائيل فلما كشفت نكثوا ونقضوا وعلى هذا القياس .

قوله تعالى : **﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك﴾** إلى آخر الآية . الرجز هو العذاب ويعني به العذاب الذي كانت تشتمل عليه كل واحدة من الآيات المفصلات فإنها آيات عذاب ونكال وقوله : **﴿بما عهد عندك﴾** على ما يؤيده المقام أي بما التزم عندك أن لا يرد دعاءك فيما تسأله ، واللام عندئذ للقسم ، والمعنى ادع لنا ربك بالعهد الذي له عندك .

وقوله : **﴿لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني إسرائيل﴾** هو ما عاهدوا به موسى لكشف الرجز عنهم .

قوله تعالى : **﴿فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون﴾** النكث نقض العهد ، وقوله : **﴿إلى أجل هم بالغوه﴾** متعلق بقوله : **﴿كشفنا﴾** وهو يدل على أنه كان يضم إلى معاهدة أجل مضروب كأن يقول موسى عليه السلام إن الله سيرفع العذاب عنكم بشرط أن تؤمنوا وترسلوا معي بني إسرائيل إلى أجل كذا ، أو يقول آل فرعون ما يشابه هذا المعنى فلما كشف العذاب عنهم وحل الأجل المضروب نكثوا ونقضوا عهدهم الذي عاهدوا الله وعاهدوا موسى عليه . والباقي ظاهر .

قوله تعالى : **﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم﴾** اليم البحر ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : **﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها﴾** إلى آخر الآية . الظاهر أن المراد بالأرض أرض الشام وفلسطين ويؤيده أو يدل عليه قوله بعد : **﴿التي باركنا فيها﴾** فإن الله سبحانه لم يذكر بالبركة غير الأرض المقدسة التي هي نواحي فلسطين إلا ما وصف به الكعبة المباركة ، والمعنى : أورثنا بني إسرائيل وهم المستضعفون الأرض المقدسة بمشارقها ومغاربها ، وإنما ذكرهم بوصفهم فقال : القوم الذين كانوا يستضعفون

ليدل على عجيب صنعه تعالى في رفع الوضيع ، وتقوية المستضعف ، وتمليكه من الأرض ما لا يقدر على مثله عادة إلّا كل قوي ذو أعضاد وأنصار .

وقوله : ﴿وتمت كلمة ربك الحسنى﴾ الآية يريد به ما قضاه في حقهم أنه سيورثهم الأرض ويهلك عدوهم ، وإليه إشارة موسى عليه السلام في قوله لهم وهو يسليهم ويؤكد رجاءهم : ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض﴾ ويشير سبحانه إليه في قوله : ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾[1] ، وتمام الكلمة خروجها من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعلية ، وعلل ذلك بصبرهم .

وقوله : ﴿ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه﴾ الآية . أي أهلكنا ما كانوا يصنعونه وما كانوا يسقفونه من القصور والأبنية وما كانوا يعرشونه من الكرم وغيره .

(بحث روائي)

في المجمع : قال ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة ومحمد بن إسحاق بن بشار ، ورواه علي بن إبراهيم بإسناده عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام ـ دخل حديث بعضهم في بعض ـ قالوا : لما آمنت السحرة ورجع فرعون مغلوباً وأبى هو وقومه إلا الإقامة على الكفر قال هامان لفرعون : إن الناس قد آمنوا بموسى فانظر من دخل في دينه فاحبسه فحبس كل من آمن به من بني إسرائيل فتابع الله عليهم بالآيات ، وأخذهم بالسنين ونقص من الثمرات .

ثم بعث عليهم الطوفان فخرب دورهم ومساكنهم حتى خرجوا إلى البرية وضربوا الخيام ، وامتلأت بيوت القبط ماء ، ولم يدخل بيوت بني إسرائيل من الماء قطرة ، وأقام على وجه أرضيهم لا يقدرون على أن يحرثوا فقالوا لموسى : ادع لنا ربك أن يكشف عنا المطر فنؤمن لك ونرسل معك بني إسرائيل فدعا ربه فكشف عنهم الطوفان فلم يؤمنوا وقال هامان لفرعون : لئن خليت بني إسرائيل غلبك موسى وأزال ملكك وأنبت الله لهم في تلك السنة من الكلاء والزرع والثمر ما أعشبت به بلادهم وأخصبت فقالوا : ما كان هذا الماء إلا نعمة علينا وخصباً .

---

(١) القصص : ٥ .

فأنزل الله عليهم في السنة الثانية ـ عن علي بن إبراهيم ـ وفي الشهر الثاني ـ عن غيره من المفسرين ـ الجراد فجردت زروعهم وأشجارهم حتى كانت تجرد شعورهم ولحاهم ، وتأكل الأثواب والثياب والأمتعة ، وكانت لا تدخل بيوت بني إسرائيل ولا يصيبهم من ذلك شيء فعجوا وضجوا وجزع فرعون من ذلك جزعاً شديداً ، وقال : يا موسى ادع لنا ربك أن يكشف عنا الجراد حتى أخلي عن بني إسرائيل فدعا موسى ربه فكشف عنه الجراد بعد ما أقام عليهم سبعة أيام من السبت إلى السبت .

وقيل : إن موسى برز إلى الفضاء فأشار بعصاه نحو المشرق والمغرب فرجعت الجراد من حيث جاءت حتى كأن لم تكن قط ، ولم يدع هامان فرعون أن يخلي عن بني إسرائيل .

فأنزل الله عليهم في السنة الثالثة ـ في رواية علي بن إبراهيم ـ وفي الشهر الثالث ـ عن غيره من المفسرين ـ القمل وهو الجراد الصغار الذي لا أجنحة له ، وهو شر ما يكون وأخبثه فأتى على زروعهم كلها واجتثها من أصلها فذهبت زروعهم ، ولحس الأرض كلها .

وقيل : أمر موسى أن يمشي إلى كثيب أعفر بقرية من قرى مصر تدعى عين الشمس فأتاه فضربه بعصاه فانثال عليهم قملاً فكان يدخل بين ثوب أحدهم فيعضه ، وكان يأكل أحدهم الطعام فيمتلىء قملاً قال سعيد بن جبير : القمل السوس الذي يخرج من الحبوب فكان الرجل يخرج عشرة أجربة إلى الرحا فلم يرد منها ثلاثة أقفزة فلم يصابوا ببلاء كان أشد عليهم من القمل ، وأخذت أشعارهم وأبصارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ، ولزمت جلودهم كأنها الجدري عليهم ، ومنعتهم النوم والقرار فصرخوا وصاحوا وقال فرعون لموسى : ادع لنا ربك لئن كشفت عنا القمل لأكفن عن بني إسرائيل فدعا موسى حتى ذهب القمل بعدما أقام عندهم سبعة أيام من السبت إلى السبت فنكثوا .

فأنزل الله عليهم في السنة الرابعة ـ وقيل : في الشهر الرابع ـ الضفادع فكانت تكون في طعامهم وشرابهم ، وامتلأت منها بيوتهم وأبنيتهم فلا يكشف أحد ثوباً ولا إناء ولا طعاماً ولا شراباً إلا وجد فيه ضفادع . وكانت تثب في قدورهم فتفسد عليهم ما فيها ، وكان الرجل يجلس إلى ذقنه في الضفادع ، ويهم أن يتكلم فيثب الضفدع في فيه ، ويفتح فاه لأكلته فيسبق الضفدع أكلته

إلى فيه فلقوا منها أذى شديداً فلما رأوا ذلك بكوا وشكوا ذلك إلى موسى وقالوا : هذه المرة نتوب ولا نعود فادع الله أن يذهب عنا الضفادع فإنا نؤمن بك ونرسل معك بني إسرائيل فأخذ عهودهم ومواثيقهم ثم دعا ربه فكشف عنهم الضفادع بعدما أقام عليهم سبعاً من السبت إلى السبت ثم نقضوا العهد وعادوا لكفرهم .

فلما كانت السنة الخامسة أرسل الله عليهم الدم فسال ماء النيل عليهم دماً فكان القبطي يراه دماً ، والإسرائيلي يراه ماء فإذا شربه الإسرائيلي كان ماء ، وإذا شربه القبطي كان دماً ، وكان القبطي يقول للاسرائيلي : خذ الماء في فيك وصبه في فيّ فكان إذا صبه في فم القبطي يحول دماً ، وأن فرعون اعتراه العطش حتى أنه ليضطر إلى مضغ الأشجار الرطبة فإذا مضغها يصير ماؤه في فيه دماً فمكثوا في ذلك سبعة أيام لا يأكلون إلا الدم ، ولا يشربون إلا الدم . قال زيد بن أسلم الدم الذي سلط عليهم كان الرعاف فأتوا موسى فقالوا : ادع لنا ربك يكشف عنا هذا الدم فنؤمن لك ونرسل معك بني إسرائيل فلما دفع الله عنهم الدم لم يؤمنوا ولم يخلوا عن بني إسرائيل .

في تفسير العياشي عن محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام : لئن كشف عنا الرجز لنؤمنن لك ، قال : الرجز هو الثلج ثم قال : بلاد خراسان بلاد رجز .

أقول : والرواية لا تنطبق على الآية ذاك الانطباق .

* * *

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (١٣٨) إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٣٩) قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهاً وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١٤٠) وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ

رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (١٤١) وَوَاعَدْنَا مُوسىٰ ثَلٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسىٰ لأَخِيهِ هٰرُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (١٤٢) وَلَمَّا جَآءَ مُوسىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلٰكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ آسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً فَلَمّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (١٤٣) قَالَ يَا مُوسىٰ إِنِّي آصْطَفَيْتُكَ عَلَى آلنَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ آلشَّاكِرِينَ (١٤٤) وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ (١٤٥) سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ آلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ آلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (١٤٦) وَآلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٤٧) وَآتَّخَذَ قَوْمُ مُوسىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً آتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ (١٤٨) وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (١٤٩) وَلَمَّا رَجَعَ مُوسىٰ إِلىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفاً قَالَ

بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (١٥٠) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (١٥١) إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ (١٥٢) وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١٥٣) وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ (١٥٤) .

(بيان)

شروع في بعض قصص بني إسرائيل بعد تخلصهم من إسارة آل فرعون مما يناسب غرض القصص المسرودة سابقاً وهو أن الدعوة الدينية ما توجهت إلى أمة إلا كان الكفر إليها أسبق ، والناقضون لعهد الله فيهم أكثر فخص الله المؤمنين منهم بمزيد كرامته ، وعذب الكافرين بشديد عذابه .

وقد ذكر في الآيات مجاوزة بني إسرائيل البحر ومسألتهم بعد المجاوزة موسى عليه السلام أن يجعل لهم صنماً يعبدونه ، وفيها عبادتهم للعجل بعد ما ذهب موسى لميقات ربه وفي ضمنها حديث نزول التوراة عليه .

قوله تعالى : **﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم﴾** الآية ، العكوف الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم . ذكره الراغب في المفردات ، وقولهم : **﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾** أي كما لهم آلهة مجعولة .

كان بنو إسرائيل على شريعة جدهم إبراهيم عليه السلام، وقد خلا فيهم من

الأنبياء إسحاق ويعقوب ويوسف ، وهم على دين التوحيد الذي لا يعبد فيه إلا الله سبحانه وحده لا شريك له المتعالي عن أن يكون جسماً أو جسمانياً يعرض له شكل أو قدر غير أن بني إسرائيل كما يستفاد من قصصهم كانوا قوماً ماديين حسيين يجرون في حياتهم على أصالة الحس ولا يعتنون بما وراء الحس إلا اعتناء تشريفياً من غير أصالة ولا حقيقة ، وقد مكثوا تحت إسارة القبط سنين متطاولة ، وهم يعبدون الأوثان فتأثرت من ذلك أرواحهم وإن كانت العصبية القومية تحفظ لهم دين آبائهم بوجه .

ولذلك كان جلهم لا يتصورون من الله سبحانه إلا أنه جسم من الأجسام بل جوهر ألوهي يشاكل الإنسان كما هو الظاهر المستفاد من التوراة الدائرة اليوم ، وكلما كان موسى يقرب الحق من أذهانهم حولوه إلى أشكال وتماثيل يتوهمون له تعالى ، لهذه العلة لما شاهدوا في مسيرهم قوماً يعكفون على أصنام لهم استحسنوا مثل ذلك لأنفسهم فسألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة يعكفون عليها .

فلم يجد موسى عليه السلام بداً من أن يتنزل في بيان توحيد الله سبحانه إلى ما يقارب أفهامهم على قصورها فلامهم أولاً على جهلهم بمقام ربهم مع وضوح أن طريق الوثنية طريق باطل هالك ثم عرف لهم ربهم بالصفة ، وأنه لا يقبل صنماً ولا يحد بمثال كما سيجيء .

قوله تعالى : **﴿إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون﴾** المتبر من التبار وهو الهلاك ، والمراد بقوله : ﴿ما هم فيه﴾ سبيلهم الذي يسلكونه وهو عبادة الأصنام والمراد بقوله : ﴿ما كانوا يعملون﴾ أعمالهم العبادية ، والمعنى أن هؤلاء الوثنية طريقتهم هالكة وأعمالهم باطلة فلا يحق أن يميل إليه إنسان عاقل لأن الغرض من عبادة الله سبحانه أن يهتدي به الإنسان إلى سعادة دائمة وخير باق .

قوله تعالى : **﴿قال أغير الله أبغيكم إلهاً وهو فضلكم على العالمين﴾** ﴿أبغيكم﴾ أي أطلب لكم وألتمس ، يعرف ربهم ويصفه لهم ، وقوله : ﴿أغير الله أبغيكم إلهاً﴾ فيه تأسيس أن كل إله أبغيه لكم بجعل أو صنع فإنما هو غير الله سبحانه ، والذي يجب عليكم أن تعبدوا الله ربكم بصفة الربوبية التي هي تفضيله إياكم على العالمين .

فكأنهم قالوا : اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فقال : كيف ألتمس لكم رباً مصنوعاً وهو غير الله ربكم ، وإذا كان غيره فعبادته متبرة باطلة ؟ فقالوا : فكيف نعبده ولا نراه ولا سبيل لنا إلى ما لا نشاهده ؟ كما يقوله عبدة الأصنام . فقال : اعبدوه بما تعرفونه من صفته فإنه فضلكم على سائر الأمم بآياته الباهرة ودينه الحق وإنجائكم من فرعون وعمله ، فالآية ـ كما ترى ـ ألطف بيان وأوجز برهان يجلي عن الحق الصريح للأذهان الضعيفة التعقل .

قوله تعالى : **﴿وإذ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب﴾** إلى آخر الآية . سامه العذاب يسومه أي حمله ذلك على طريق الإذلال ، والتقتيل الإكثار في القتل والاستحياء الاستبقاء للخدمة وقد تقدم ، والظاهر أن قوله : ﴿وفي ذلكم﴾ إشارة إلى ما ذكر من سوء تعذيب آل فرعون لهم .

والآية خطاب امتناني للموجودين من أخلافهم حين النزول يمتن الله فيها عليهم بما منَّ به على آبائهم في زمن فرعون كما قيل ، والأنسب بالسياق أن يكون خطاباً لأصحاب موسى بعينهم مسوقاً سوق التعجب إذا نسوا عظيم نعمة الله عليهم إذ أنجاهم من تلك البلية العظيمة ، ونظيره في الغيبة قوله تعالى فيما سيأتي : ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً﴾ .

قوله تعالى : **﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾** إلى آخر الآية . الميقات قريب المعنى من الوقت ، قال في المجمع : الفرق بين الميقات والوقت أن الميقات ما قدر ليعمل فيه عمل من الأعمال ، والوقت وقت الشيء وقدره ، ولذلك قيل : مواقيت الحج وهي المواضع التي قدرت للإحرام فيها (انتهى) .

وقد ذكر الله سبحانه المواعدة وأخذ أصلها ثلاثين ليلة ثم أتمها بعشر ليال أخر ثم ذكر الفذلكة وهي أربعون ، وأما الذي ذكره في موضع آخر إذ قال : ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة﴾[1] فهو المجموع المتحصل من المواعدتين أعني أن آية البقرة تدل على أن مجموع الأربعين كان عن مواعدة ، وآية الأعراف على أن ما في آية البقرة مجموع المواعدتين .

وبالجملة يعود المعنى إلى أنه تعالى وعده ثلاثين ليلة للتقريب والتكليم ثم

---

(١) البقرة : ٥١ .

وعده عشراً آخر لإتمام ذلك فتم ميقات ربه أربعين ليلة ، ولعله ذكر الليالي دون الأيام ـ مع أن موسى مكث في الطور الأربعين بأيامها ولياليها ، والمتعارف في ذكر المواقيت والأزمنة ذكر الأيام دون الليالي ـ لأن الميقات كان للتقرب إلى الله سبحانه ومناجاته وذكره ، وذلك أخص بالليل وأنسب لما فيه من اجتماع الحواس عن التفرق وزيادة تهيؤ النفس للانس وقد كان من بركات هذا الميقات نزول التوراة .

وهذا كما يشير إلى مثله قوله تعالى : ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً﴾ إلى أن قال ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قيلاً إن لك في النهار سبحاً طويلاً﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿**وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي**﴾ إنما قاله حين ما كان يفارقهم للميقات ، والدليل على ذلك قوله : ﴿اخلفني في قومي﴾ فإن الاستخلاف لا يكون إلا في غيبة . وإنما عبر بلفظ « قومي » دون بني إسرائيل لتجري القصة على سياق سائر القصص المذكورة في هذه السورة فقد حكي فيها عن لفظ نوح وهود وصالح وغيرهم : يا قوم يا قوم ، وعلى ذلك أجريت هذه القصة فعبر فيها عن بني إسرائيل في بضعة مواضع بلفظ القوم ، وقد عبر عنهم في سورة طه ببني إسرائيل .

وأما قوله لأخيه ثانياً : ﴿**وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾ فهو أمر له بالإصلاح وأن لا يتبع سبيل أهل الفساد ، وهارون نبي مرسل معصوم لا تصدر عنه المعصية ، ولا يتأتى منه اتباع أهل الفساد في دينهم ، وموسى عليه السلام أعلم بحال أخيه فليس مراده نهيه عن الكفر والمعصية بل أن لا يتبع في إدارة أمور قومه ما يشير إليه ويستصوبه المفسدون من القوم أيام خلافته ما دام موسى غائباً .

ومن الدليل عليه قوله : ﴿وأصلح﴾ فإنه يدل على أن المراد بقوله : ﴿ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ أن يصلح أمرهم ولا يسير فيهم سيرة هي سبيل المفسدين الذي يستحسنونه ويشيرون إليه بذلك .

ومن هنا يتأيد أنه كان في قومه يومئذ جمع من المفسدين يفسدون ويقلبون عليه الأمور ويتربصون به الدوائر فنهى موسى أخاه أن يتبع سبيلهم فيشوشوا عليه الأمر ويكيدوا ويمكروا به فيتفرق جمع بني إسرائيل ويتشتت شملهم بعد تلك المحن والأذايا التي كابدها في إحياء كلمة الاتحاد بينهم .

---

(١) المزمل : ٧ .

قوله تعالى : **﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾** الآية ، التجلي مطاوعة التجلية من الجلاء بمعنى الظهور ، والدك هو أشد الدق ، وجعله دكاً أي مدكوكاً والخرور هو السقوط ، والصعقة هي الموت أو الغشية بجمود الحواس وبطلان إدراكها ، والإفاقة الرجوع إلى حال سلامة العقل والحواس يقال : أفاق من غشيته أي رجع إلى حال استقامة الشعور والإدراك .

ومعنى الآية على ما يستفاد من ظاهر نظمها أنه **﴿لما جاء موسى لميقاتنا﴾** الذي وقتناه له **﴿وكلمه ربه﴾** بكلامه **﴿قال﴾** أي موسى **﴿رب أرني أنظر إليك﴾** أي أرني نفسك أنظر إليك أي مكني من النظر إليك حتى أنظر إليك وأراك فإن الرؤية فرع النظر ، والنظر فرع التمكين من الرؤية والتمكن منها ، **﴿قال﴾** الله تعالى لموسى **﴿لن تراني﴾** أبداً **﴿ولكن أنظر إلى الجبل﴾** وكان جبلاً بحياله مشهوداً له أشير إليه بلام العهد الحضوري **﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾** أي لن تطيق رؤيتي فانظر إلى الجبل فإني أظهر له فإن استقر مكانه وأطاق رؤيتي فاعلم أنك تطيق النظر إلي ورؤيتي **﴿فلما تجلى﴾** وظهر **﴿ربه للجبل جعله﴾** بتجليه **﴿دكاً﴾** مدكوكاً متلاشياً في الجو أو سائحاً **﴿وخر موسى صعقاً﴾** ميتاً أو مغشياً عليه من هول ما رأى **﴿فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك﴾** رجعت إليك مما اقترحته عليك **﴿وأنا أول المؤمنين﴾** بأنك لا ترى . هذا ظاهر ألفاظ الآية .

والذي يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع في الآية إذا عرضناه على الفهم العامي المتعارف حمله على رؤية العين ونظر الإبصار ، ولا نشك ولن نشك أن الرؤية والإبصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الإبصار يهيىء للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله ولونه .

وبالجملة هذا الذي نسميه الإبصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر والباصر جميعاً ، وهذا لا شك فيه .

والتعليم القرآني يعطي إعطاء ضرورياً أن الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه البتة فليس بجسم ولا جسماني ، ولا يحيط به مكان ولا زمان ، ولا تحويه جهة ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة .

وما هذا شأنه لا يتعلق به الإبصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة ، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورة ، ولا أن موسى ذاك النبي العظيم أحد الخمسة أولي العزم وسادة الأنبياء عليهم السلام ممن يليق بمقامه الرفيع وموقفه الخطير أن يجهل ذلك ، ولا أن يمني نفسه بأن الله سبحانه أن يقوي بصر الإنسان على أن يراه ويشاهده سبحانه منزهاً عن وصمة الحركة والزمان ، والجهة والمكان ، وألواث المادة الجسمية وأعراضها فإنه قول أشبه بغير الجد منه بالجد فما محصل القول : إن من الجائز في قدرة الله أن يقوي سبباً مادياً أن يعلق عمله الطبيعي المادي ـ مع حفظ حقيقة السبب وهوية أثره ـ بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال عن القدر والنهاية ؟ فهذا الإبصار الذي عندنا وهو خاصة مادية من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده من المادة الجسمية وخواصها فإن كان موسى يسأل الرؤية فإنما سأل غير هذه الرؤية البصرية ، وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه فإنما ينفي غير هذه الرؤية البصرية فأما هي فبديهية الانتفاء لم يتعلق بها سؤال ولا جواب .

وقد أطلق الله الرؤية وما يقرب منها معنى في موارد من كلامه وأثبتها كقوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[١] ، وقوله : ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾[٢] ، وقوله : ﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت﴾[٣] ، وقوله : ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد إلا أنهم في مرية من لقاء ربهم إلا أنه بكل شيء محيط﴾[٤] ، وقوله : ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾[٥] ، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية وما في معناه قبال الآيات النافية لها كما في هذه الآية : ﴿قال لن تراني﴾ ، وقوله : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[٦] وغير ذلك .

فهل المراد بالرؤية حصول العلم الضروري سمي بها لمبالغة في الظهور ونحوها كما قيل .

لا ريب أن الآيات تثبت علماً ما ضرورياً لكن الشأن في تشخيص حقيقة هذا العلم الضروري فإنا لا نسمي كل علم ضروري رؤية وما في معناه من اللقاء ونحوه كما نعلم بوجود إبراهيم الخليل وإسكندر وكسرى فيما مضى ولم نرهم ،

---

(١) القيامة : ٢٣ .
(٢) النجم : ١١ .
(٣) العنكبوت : ٥ .
(٤) فصلت : ٥٤ .
(٥) الكهف : ١١٠ .
(٦) الأنعام : ١٠٣ .

ونعلم علماً ضرورياً بوجود لندن وشيكاغو وموسكو ولم نرها، ولا نسميه رؤية وإن بالغنا ، فأنت تقول : أعلم بوجود إبراهيم عليه السلام وإسكندر وكسرى كأني رأيتهم ، ولا تقول رأيتهم أو أراهم ، وتقول : اعلم بوجود لندن وشيكاغو وموسكو، ولا تقول : رأيتها أو أراها .

وأوضح من ذلك علمنا الضروري بالبديهيات الأولية التي هي لكليتها غير مادية ولا محسوسة مثل قولنا : «الواحد نصف الاثنين» و«الأربعة زوج» و«الإضافة قائمة بطرفين» فإنها علوم ضرورية يصح إطلاق العلم عليها ولا يصح إطلاق الروية البتة .

ونظير ذلك جميع التصديقات العقلية الفكرية ، وكذا المعاني الوهمية وبالجملة ما نسميها بالعلوم الحصولية لا نسميها رؤية وإن أطلقنا عليها العلم فنقول علمناها ولا نقول : رأيناها إلا بمعنى القضاء والحكم لا بمعنى المشاهدة والوجدان .

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في إطلاق الرؤية عليه واستعمالها فيه ، نقول : أرى أني أنا وأراني أريد كذا وأكره كذا ، واحب كذا وأبغض كذا وأرجو كذا وأتمنى كذا أي أجد ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن أحتجب عنها بحاجب ، وأجد وأشاهد إرادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا فكرية ، وأجد في باطن ذاتي كراهة وحباً وبغضاً ورجاء وتمنياً وهكذا .

وهذا غير قول القائل : رأيتك تحب كذا وتبغض كذا وغير ذلك فإن معنى كلامه أبصرتك في هيئة استدللت بها على أن فيك حباً وبغضاً ونحو ذلك ، وأما حكاية الإنسان عن نفسه أنه يراه يريد ويكره ويحب ويبغض فإنه يريد به أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق الاستدلال بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها ولا توسل بوسيلة تدل عليها البتة .

وتسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة ، وهي علم الإنسان بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته وأحواله الداخلية وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها فافهم ذلك وأجد التدبر فيه .

والله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم إليها ضمائم يدلنا ذلك على أن المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضاً رؤية كما في قوله : ﴿أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا أنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط﴾ الآية . حيث أثبت أولاً أنه على كل شيء حاضر أو مشهود لا يختص بجهة دون جهة وبمكان دون مكان وبشيء دون شيء بل شهيد على كل شيء محيط بكل شيء فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كل شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه ، وعلى هذه السمة لقاؤه لو كان هناك لقاء لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة إلا بمواجهة جسمانية وتعين جهة ومكان وزمان ، وبهذا يشعر ما في قوله : « ما كذب الفؤاد ما رأى » من نسبة الرؤية الى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً .

ونظير ذلك قوله تعالى : ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[١] ، دل على أن الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم وبين ربهم فحجبهم عن تشريف المشاهدة ، ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم .

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسماً آخر من الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى : ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين﴾[٢] ، وقوله : ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[٣] ، وقد تقدم تفسير الآية في الجزء السابع من الكتاب ، وبينا هناك أن الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها المحسوس .

فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية ، وهي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسية أو فكرية ، وأن للإنسان شعوراً بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب ، ولا يجره إلى الغفلة عنه الا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها ،

---

(١) المطففين : ١٥ . (٢) التكاثر : ٧ . (٣) الأنعام : ٧٥ .

وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لا زوال علم بالكلية ومن أصله فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتة بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم .

فهذا ما يبينه كلامه سبحانه ، ويؤيده العقل بساطع براهينه ، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على ما سننقلها ونبحث عنها في البحث الروائي الآتي إن شاء الله تعالى .

والذي ينجلي من كلامه تعالى أن هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[1] ، فهناك موطن التشرف بهذا التشريف ، وأما في هذه الدنيا والإنسان مشتغل ببدنه ، ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية ، وهو سالك لطريق اللقاء والعلم الضروري بآيات ربه ، كادح إلى ربه كدحاً ليلاقيه فهو بعد في طريق هذا العلم لن يتم له حتى يلاقي ربه ، قال تعالى : ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾[2] ، وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدل على أنه تعالى إليه المرجع والمصير والمنتهى ، وإليه يرجعون وإليه يقلبون .

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبته الله تعالى لنفسه وسماه رؤية ولقاء ، ولا يهمنا البحث عن أنها على نحو الحقيقة أو المجاز فإن القرائن كما عرفت قائمة على إرادة ذلك فإن كانت حقيقة كانت قرائن معينة ، وإن كانت مجازاً كانت صارفة ، والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع ؛ فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل فإن العلم الحضوري عندهم كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام فللقرآن المنة في تنقيح المعارف الإلهية .

ولنرجع إلى الآية المبحوث عنها :

فقوله : ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك﴾ سؤال منه عليه السلام للرؤية بمعنى العلم الضروري على ما تقدم من معناه فإن الله سبحانه لما خصه بما حباه من العلم به من جهة النظر في آياته ثم زاد على ذلك

(١) القيامة : ٢٣ .　　(٢) الانشقاق : ٦ .

أن اصطفاه برسالاته وبتكليمه وهو العلم بالله من جهة السمع رجا عليه السلام أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية وهو كمال العلم الضروري بالله ، والله خير مرجو ومأمول .

فهذا هو المسؤول دون الرؤية بمعنى الإبصار بالتحديق الذي يجل موسى عليه السلام ذاك النبي الكريم أن يجهل بامتناعه عليه تعالى وتقدس .

وقوله : ﴿قال لن تراني﴾ نفي مؤبد للرؤية ، وإذ أثبت الله سبحانه الرؤية بمعنى العلم الضروري في الآخرة كان تأبيد النفي راجعاً إلى تحقق ذلك في الدنيا ما دام للإنسان اشتغال بتدبير بدنه ، وعلاج ما نزل به من أنواع الحوائج الضرورية ، والانقطاع إليه تعالى بتمام معنى الكلمة لا يتم إلا بقطع الرابطة عن كل شيء حتى البدن وتوابعه وهو الموت .

فيؤل المعنى إلى أنك لن تقدر على رؤيتي والعلم الضروري بي في الدنيا حتى تلاقيني فتعلم بي علماً اضطرارياً تريده ، والتعبير في قوله : ﴿لن تراني﴾ بـ « لن » الظاهر في تأبيد النفي لا ينافي ثبوت هذا العلم الضروري في الآخرة فالانتفاء في الدنيا يقبل التأبيد أيضاً كما في قوله تعالى : ﴿إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً﴾[1] ، وقوله : ﴿إنك لن تستطيع معي صبراً﴾[2] .

ولو سلم أنه ظاهر في تأبيد النفي للدنيا والآخرة جميعاً فإنه لا يأبى التقييد كقوله تعالى : ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾[3] ، فلم لا يجوز أن تكون أمثال قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ مقيدة لهذه الآية مبينة لمعنى التأبيد المستفاد منها .

والذي ذكرناه من رجوع نفي الرؤية في قوله : ﴿لن تراني﴾ إلى نفي الطاقة والاستطاعة يؤيده قوله بعده : ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ فإن فيه تنظير إراءة نفسه لموسى عليه السلام بتجليه للجبل ، والمراد أن ظهوري وتجليي للجبل مثل ظهوري لك فإن استقر الجبل مكانه أي بقي على ما هو عليه وهو جبل عظيم في الخلقة قوي في الطاقة فإنك أيضاً يرجى أن تطيق تجلي ربك وظهوره .

---

(١) الإسراء : ٣٧ .　　(٢) الكهف : ٦٧ .　　(٣) البقرة : ١٢٠ .

فقوله : ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ ليس باستدلال على استحالة التجلي كيف وقد تجلى له ؟ بل إشهاد وتعريف لعدم استطاعته وإطاقته للتجلي وعدم استقراره مكانه أي بطلان وجوده لو وقع التجلي كما بطل الجبل بالدك .

وقد دل عليه قوله : ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً﴾ وبصيرورة الجبل دكاً أي مدكوكاً متحولاً إلى ذرات ترابية صغار بطلت هويته وذهبت جبليته وقضى أجله .

وقوله : ﴿وخر موسى صعقاً﴾ ظاهر السياق أن الذي أصعقه هو هول ما رأى وشاهد غير أنه يجب أن يتذكر أنه هو الذي ألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين تلقف الألوف من الثعابين والحيات ، وفلق البحر فأغرق الألوف ثم الألوف من آل فرعون في لحظة ورفع الجبل فوق رؤوس بني إسرائيل كأنه ظلة ، وأتى بآيات هائلة أخرى وهي أهول من اندكاك جبل ، وأعظم ، ولم يصعقه شيء من ذلك ولم يدهشه .

واندكاك الجبل أهون من ذلك ، وهو بحسب الظاهر في أمن من أن يصيبه في ذلك خطر فإن الله إنما دكه ليشهده كيفية الأمر ! .

فهذا كله يشهد أن الذي أصعقه إنما هو ما تمثل له من معنى ما سأله وعظمة القهر الإلهي الذي أشرف أن يشاهده ولم يشاهده هو وإنما شاهده الجبل فآل أمره إلى ذاك الإندكاك العجيب الذي لم يستقر معه مكانه ولا طرفة عين ، ويشهد بذلك أيضاً توبته عليه السلام بعد الإفاقة كما سيأتي .

وقوله : ﴿فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ توبة ورجوع منه عليه السلام بعد الإفاقة إذ تبين له أن الذي سأله وقع في غير موقعه فأخذته العناية الإلهية بتعريفه ذلك وتعليمه عياناً بإشهاده دك الجبل بالتجلي أنه غير ممكن .

فبدأ بتنزيهه تعالى وتقديسه عما كان يرى من إمكان ذلك ثم عقبه بالتوبة عما أقدم عليه وهو يطمع في أن يتوب عليه ، وليس من الواجب في التوبة أن تكون دائماً عن معصية وجرم بل هو الرجوع إليه تعالى لشائبة بعد كيف كان كما تقدم البحث فيه في الجزء الرابع من الكتاب .

ثم عقب عليه‌السلام ذلك بالإقرار والشهادة بقوله : ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ أي أول المؤمنين من قومي بأنك لا ترى . هذا ما يدل عليه المقام ، وإن كان من المحتمل أن يكون المراد وأنا أول المؤمنين من بين قومي بما آتيتني وهديتني إليه آمنت بك قبل أن يؤمنوا فحقيق بي أن أتوب إليك إذا علق بي تقصير أو قصور . لكنه معنى بعيد .

قوله تعالى : **﴿قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين﴾** المراد بالاصطفاء الاختيار على وجه التصفية ، ولذلك عدي إلى الناس بعلى ، والمراد بالرسالات هو ما حمل من الأوامر والنواهي الإلهية من المعارف والحكم والشرائع ليبلغه الناس سواء كان التحميل بواسطة ملك أو بتكليم بلا واسطة ملك فهي غير الكلام وإن حملت بكلام فإن الكلام أمر ، والمعاني التي يتلقاها السامع منه أمر آخر .

والمراد بالكلام هو ما شافه به الله سبحانه من غير واسطة ملك وبعبارة أخرى هو ما يكشف به عن مكنون الغيب ، وأما أن يكون من نوع الكلام الدائر بيننا معاشر الإنسان فلا فإن الكلام عندنا هو أنا نصطلح ونتعهد فيما بيننا على تخصيص صوت مخصوص من الأصوات لمعنى من المعاني لينتقل ذهن السامع إلى ذلك المعنى ثم نتوسل عند إرادة تفهيمه إلى إيجاد تموج خاص في الهواء يبتدىء منا وينتهي إلى السامع لننقل به ما في ضميرنا إلى ضمير السامع المخاطب والتكلم بهذا الوجه يستلزم التجسم في المتكلم والله سبحانه منزه عنه ، ومجرد إيجاد الصوت وتمويج الهواء بإيجاد أسباب الصوت في مكان لا يدل على كون المعاني التي ينتقل إليها الذهن مقصودة لله سبحانه ما لم تكشف الإرادة بأمر آخر وراء نفس الصوت كما أن من أوجد منا بدق أو ضرب أو نحوهما صوتاً يدل على معنى لم نحكم بإرادته ذلك ما لم يكشف من حاله أو مقاله قبلاً أنه قاصد لمعنى ما يوجده من الأصوات .

وما كلم به الله سبحانه موسى عليه‌السلام مما حكاه القرآن الشريف خال عن سؤال الدليل على كونه كلامه ، وعلى كونه تعالى مريداً لمعناه فلم يسأل موسى ربه حين سمع النداء من جانب الطور الأيمن من الشجرة : هل هذا منك يا رب ؟ وهل أنت مريد معناه ؟ بل أيقن بذلك إيقاناً ، ونظير الكلام جار في سائر أقسام الوحي غير الكلام .

وهذا يكشف كشفاً قطعياً عن ارتباط خاص من السامع بإرادة مصدر الكلام والوحي يوجب الانتقال إلى المعنى المقصود وإلا فمجرد صدور صوت له معنى مفهوم في اللغة منه تعالى لا يستلزم صحة الانتساب إليه تعالى ولا كونه كلامه كيف ؟ وجميع الألفاظ الصادرة من المتكلمين بما أنها أصوات تنتهي إليه تعالى وليست كلاماً له تعالى بل المتكلم بها غيره ، وكثيراً ما يحدث من تصادم الأجسام المختلفة أصوات ذوات معان في اللغة ولا نعده كلاماً له تعالى .

وبالجملة تكليمه تعالى هو إيجاده اتصالاً وارتباطاً خاصاً بين مخاطبه وبين الغيب ينتقل به بمشاهدة بعض مخلوقاته إلى معنى مراد ، ولا نمنع مقارنة ذلك بأصوات يوجدها الله تعالى في خارج أو سمع أو غير ذلك ، وقد تقدم بعض الكلام في الكلام فيما تقدم . وسيأتي منه تتمة في تفسير سورة الشورى إن شاء الله تعالى .

وكيف كان فقوله تعالى : ﴿قال يا موسى إني اصطفيتك﴾ الآية . وارد في مورد الامتنان وموعظة لموسى عليه السلام أن يكتفي بما اصطفاه الله به من رسالاته وكلامه ويشكره ولا يستزيد .

قوله تعالى : **﴿وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء﴾** الآية . اللوح صحيفة معدة للكتابة فيه لأنه يلوح ويظهر بما فيه من الخط وأصله من لاح البرق إذا لمع .

وقوله : ﴿من كل شيء﴾ من فيه للتبعيض كما يؤيده السياق اللاحق ، وقوله : « موعظة » الظاهر أنه بيان لكل شيء ، ويعطف عليه قوله : ﴿وتفصيلاً لكل شيء﴾ وتنكير قوله : « تفصيلاً » لإفادة الإبهام والتبعيض ، ويؤول المعنى إلى مثل قولنا : وكتبنا لموسى في الألواح وهي التوراة النازلة مختارات من كل شيء ونعني بذلك أنا كتبنا له موعظة وتفصيلاً ما وتشريحاً ما لكل شيء حسب ما يحتاج إليها قومه في الاعتقاد والعمل .

ففي الكلام دلالة على أن التوراة لم تستكمل جميع ما تمس به حاجة البشر من المعارف والشرائع ، وهو كذلك كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى بعد ذكر التوراة والإنجيل ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب

ومهيمناً عليه﴾[١] ، وقد تقدم تفسيره .

وقوله : ﴿**فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها**﴾ عطف تفريع على قوله : ﴿وكتبنا له في الألواح﴾ الآية لأنه مشعر بمعنى القول ، والتقدير : وقلنا إنا كتبنا لك في الألواح من كل شيء فخذها بقوة .

والأخذ بالقوة كناية عن الأخذ بالجد والحزم فإن من يجد ويحزم في أمر يستعمل ما عنده من القوة فيه حذراً أن يفوته فالأخذ بالقوة لازم الأخذ بالجد والحزم كني به عنه .

وقوله : ﴿وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾ الظاهر أن الضمير في ﴿بأحسنها﴾ راجع إلى الأشياء المدلول عليها بقوله قبلاً : ﴿من كل شيء﴾ من المواعظ وتفاصيل الآداب والشرائع والأخذ بالأحسن كناية عن ملازمة الحسن في الأمور واتباعه واختياره فإن من يهم بأمر الحسن في الأمور إذا وجد سيئاً وحسناً اختار الحسن الجميل ، وإذا وجد حسناً وأحسن منه اضطره حب الجمال إلى اختيار الأحسن وتقديمه على الحسن فالأخذ بأحسن الأمور لازم حب الجمال وملازمة الحسن فكني به عنه ، والمعنى : وأمر قومك يجتنبوا السيئات ويلازموا ما تهدي إليه التوراة من الحسنات ، ونظير الآية في التكنية قوله تعالى : ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾[٢] .

وقوله : ﴿**سأريكم دار الفاسقين**﴾ ظاهر السياق أن المراد بهؤلاء الفاسقين هم الذين يفسقون بعدم ائتمار قوله : ﴿وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾ على ما تقدم من معناه من ملازمة طريق الإحسان في الأمور واتباع الحق والرشد فإن من فسق عن الطريق صرفه الله عن الصراط المستقيم إلى تتبع السيئات والميل عن الرشد إلى الغي كما يفصله في الآية التالية فكانت عاقبة أمره خسراناً وآل أمره إلى الهلاك .

وعلى هذا فما في الآية التالية : ﴿سأصرف عن آياتي﴾ الآية تفسير أو كالتفسير لقوله : ﴿سأريكم دار الفاسقين﴾ وقيل المراد بدار الفاسقين جهنم ، وفي الكلام تهديد وتحذير ، وقيل المراد بها منازل فرعون وقومه بمصر ، وقيل : منازل عاد وثمود ، وقيل المراد دار العمالقة وغيرهم بالشام وأن الله سيدخلهم

---

(١) المائدة : ٤٨ .   (٢) الزمر : ١٨ .

فيها فيرونها ، وقيل : المراد سيجيئكم قوم فساق تكون الدولة لهم عليكم .

قوله تعالى : **﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾** الآية تقييد التكبر في الأرض بغير الحق مع أن التكبر فيها لا يكون إلا بغير الحق كتقييد البغي في الأرض بغير الحق للتوضيح لا للاحتراز ويراد به الدلالة على وجه الذم في العمل وأن التكبر كالبغي مذموم لكونه بغير الحق .

وأما ما قيل : إن القيد احترازي للدلالة على أن المراد هو التكبر المذموم دون التكبر الممدوح كالتكبر على أعداء الله والتكبر على المتكبر ، وهو تكبر بالحق ففيه أن المذكور في الآية ليس مطلق التكبر بل التكبر في الأرض ، وهو الاستعلاء على عباد الله واستذلالهم والتغلب عليهم ، وهذا لا يكون إلا بغير الحق .

وقوله : ﴿وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ عطف على قوله : ﴿يتكبرون﴾ وبيان لأحد أوصافهم وهو الإصرار على الكفر والتكذيب .

وكذا قوله : **﴿وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً﴾** الآية وتكرار الجملتين المثبتة والمنفية بجميع خصوصياتهما للدلالة على اعتنائهم الشديد ومراقبتهم الدقيقة على مخالفة سبيل الرشد واتباع سبيل الغي بحيث لا يعذرون بخطأ ولا يحتمل في حقهم جهل أو اشتباه .

وقوله : **﴿ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا﴾** إلى آخر الآية تعليل لما تحقق فيهم من رذائل الصفات أي إنما جروا على ما جروا بسبب تكذيبهم لآياتنا وغفلتهم عنها ، ومن المحتمل أن يكون تعليلاً لقوله تعالى : ﴿سأصرف عن آياتي﴾ .

قوله تعالى : **﴿والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم هل يجزون إلا ما كانوا يعملون﴾** معنى الآية ظاهر ويتحصل منها :

أولاً : أن الجزاء هو نفس العمل وقد تقدم توضيحه كراراً في أبحاثنا السابقة .

وثانياً : أن الحبط من الجزاء فإن الجزاء بالعمل وإذا كان العمل حابطاً فإحباطه هو الجزاء ، والحبط إنما يتعلق بالأعمال التي فيها جهة حسن فتكون نتيجة إحباط الحسنات ممن له حسنات وسيئات أن يجزى بسيئاته جزاء سيئاً

ويجزى بحسناته بإحباطها فيتمحض له الجزاء السيىء .

ويمكن أن تنزل الآية على معنى آخر وهو أن يكون المراد بالجزاء ، الجزاء الحسن وقوله : ﴿هل يجزون إلا ما كانوا يعملون﴾ كناية عن أنهم لا يثابون بشيء إذ لا عمل من الأعمال الصالحة عندهم لمكان الحبط قال تعالى : ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾[1] ، والدليل على كون المراد بالجزاء هو الثواب أن هذا الجزاء هو جزاء الأعمال المذكورة في الآية قبلاً ، والمراد بها بقرينة ذكر الحبط هي الأعمال الصالحة .

ومن هنا يظهر فساد ما استدل به بعضهم بالآية على أن تارك الواجب من غير أن يشتغل بضده لا عقاب له لأنه لم يعمل عملاً حتى يعاقب عليه وقد قال تعالى : ﴿هل يجزون إلا ما كانوا يعملون﴾ .

وجه الفساد أن المراد بالجزاء في الآية الثواب والمعنى أنهم لا ثواب لهم في الآخرة لأنهم لم يأتوا بحسنة ولم يعملوا عملاً يثابون عليها .

على أن ثبوت العقاب على مجرد ترك الأوامر الإلهية مع الغض عما يشتغل به من الأعمال المضادة كالضروري من كلامه تعالى قال الله عز وجل : ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾[2] ، إلى غير ذلك من الآيات .

قوله تعالى : **﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار﴾** إلى آخر الآية ، الحلي على فعول جمع حلي كالثدي جمع ثدي ، وهو ما يتحلى ويتزين به من ذهب أو فضة أو نحوهما ، والعجل ولد البقرة ، والخوار صوت البقرة خاصة ، وفي قوله تعالى : ﴿جسداً له خوار﴾ ـ وهو بيان للعجل ـ دلالة على أنه كان غير ذي حياة وإنما وجدوا عنده خواراً كخوار البقر .

والآية وما بعده تذكر قصة عبادة بني إسرائيل العجل بعد ما ذهب موسى إلى ميقات ربه واستبطؤا رجوعه إليهم ، فكادهم السامري وأخذ من حليهم فصاغ لهم عجلاً من ذهب له خوار كخوار العجل وذكر لهم أنه إلههم وإله موسى فسجدوا له واتخذوه إلهاً ، وقد فصل الله سبحانه القصة في سورة طه تفصيلاً ، والذي ذكره في هذه الآيات من هذه السورة لا يستغني عما هناك ، وهو يؤيد نزول سورة طه قبل سورة الأعراف .

---

(١) الفرقان : ٢٣ .
(٢) الجن : ٢٣ .

وكيف كان فقوله : ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً﴾ معناه اتخذ قوم موسى من بعد ذهابه لميقات ربه قبل أن يرجع ـ فإنه سيذكر رجوعه إليهم غضبان ـ عجلاً فعبدوه ، وكان هذا العجل الذي اتخذوه ﴿جسداً له خوار﴾ ثم ذمهم الله سبحانه بأنهم لم يعبؤوا بما هو ظاهر جلي بين عند العقل في أول نظرته أنه لو كان هو الله سبحانه لكلمهم ولهداهم السبيل فقال تعالى : ﴿أو لم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا﴾ .

وإنما ذكر من صفاته المنافية للالوهية عدم تكليمه إياهم وعدم هدايته لهم وسكت عن سائر ما فيه كالجسمية وكونه مصنوعاً ومحدوداً ذا مكان وزمان وشكل إلى غير ذلك مع أن الجميع ينافي الألوهية لأن هاتين الصفتين أعني التكليم والهداية من أوضح ما تستلزمه الألوهية من الصفات عند من يتخذ شيئاً إلهاً إذ من الواجب أن يعبده بما يرتضيه ويسلك إليه من طريق يوصل إليه ، ولا يعلم ذلك إلا من قبل الإله بوجه فهو الذي يجب أن يهديه إلى طريق عبادته بنوع من التكليم والتفهيم ، وقد رأوا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً .

على أنهم عهدوا من موسى أن الله سبحانه يكلمه ويهديه ، ويكلمهم ويهديهم بواسطته ، وقد قالوا حين أخرج السامري لهم العجل : ﴿هذا إلهكم وإله موسى﴾[1] ، فلو كان العجل هو الذي أومأ إليه السامري لكلمهم وهداهم سبيلاً .

وبالجملة فقد كان من الواضح البين عند قولهم لو عقلوا أنه ليس هو ، ولذلك أردفه بقوله : ﴿اتخذوه وكانوا ظالمين﴾ كأنه قيل : فلم اتخذوه وأمره بذاك الوضوح ، فقيل : ﴿اتخذوه وكانوا ظالمين﴾ .

قوله تعالى : ﴿ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا قالوا﴾ إلى آخر الآية . قال في المجمع : معنى ﴿سقط في أيديهم﴾ وقع البلاء في أيديهم أي وجدوه وجدان من يده فيه يقال ذلك للنادم عندما يجده مما كان خفي عليه ، ويقال : سقط في يده ، وأسقط في يده وبغير ألف أفصح ، وقيل : معناه صار الذي يضر به ملقى في يده انتهى .

وقد ذكر في مطولات التفاسير وجوه كثيرة توجه بها هذه الجملة ، جلها أو

(١) طه : ٨٨ .

كلها لا تخلو من تعسف ، وأقرب الوجوه ما نقلناه عن المجمع منقولاً عن بعضهم فإن ظاهر سياق الآية أن المراد بقوله : ﴿ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا﴾ أنهم لما التفتوا إلى ما فعلوه وأجالوا النظر فيه دقيقاً ثانياً ورأوا عند ذلك أنهم قد ضلوا قالوا : كذا وكذا فالجملة تفيد معنى التنبه لما ذهلوا عنه والتبصر بما أغفلوه كأنهم عملوا شيئاً فقدموه إلى ما عملوا له فرده إليهم ورمى به نحوهم فتناولوه بأيديهم فسقط فيها فرأوا من قريب أنهم ضلوا فيما زعموا ، وأهملوا فيه أمراً ما كان لهم أن يهملوه ، وفات منهم ما فسد بفوته ما عملوه ، وعلى أي حال تجري الجملة مجرى المثل السائر .

والآية أعني قوله ﴿ولما سقط﴾ بحسب المعنى مترتب على الآيات التالية فإنهم إنما تبينوا ضلالهم بعد رجوع موسى إليهم كما تفصل ذلك سورة طه لكنه سبحانه كأنه قدم الآية لأنها مشتملة على حديث ندامتهم على ما صنعوا وتحسرهم مما فات منهم ، وقد أظهروا ذلك بقولهم : ﴿لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين﴾ والأحرى بالندامة والحسرة أن يذكرا مع ما تعلقنا به من غير فصل طويل ، ولذا لما ذكر اتخاذهم العجل في الآية الأولى وصله بندامتهم وحسرتهم في الآية الثانية .

ولأن ذيل حديث رجوع موسى في الآية التالية مشغول بدعائه لنفسه وأخيه ففصل بينه وبين هذا الذي هو صورة دعاء .

قوله تعالى : ﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً﴾ إلى آخر الآية الأسف بكسر السين صفة مشبهة من الأسف وهو شدة الغضب والحزن والخلافة القيام بالأمر بعد غيره ، والعجلة طلب الشيء وتحريه قبل أوانه على ما ذكره الراغب يقال : عجلت أمراً كذا أي طلبته قبل أوانه الذي له بحسب الطبع فمعنى الآية : ولما رجع موسى إلى قومه وهو في حال غضب وأسف لما أخبره الله تعالى لدى الرجوع بأن قومه ضلوا بعبادة العجل بعده فوبخهم وذمهم بما صنعوا وقال : بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وطلبتموه قبل بلوغ أجله ، وهو أمر من بيده خيركم وصلاحكم ولا يجري أمراً إلا على ما يقتضيه حكمته البالغة ، ولا يؤثر فيه عجلة غيره ولا طلبه ولا رضاه إلا بما شاء ، والظاهر أن المراد بأمر ربهم أمره الذي لأجله واعد موسى لميقاته ، وهو نزول التوراة .

وربما قيل : إن معنى ﴿أعجلتم أمر ربكم﴾ : أعجلتم بعبادة العجل قبل

أن يأتيكم أمر من ربكم : وقيل : المعنى استعجلتم وعد الله وثوابه على عبادته فلما لم تنالوه عدلتم إلى عبادة غيره ؟ وقيل : المعنى أعجلتم عما أمركم به ربكم وهو انتظار رجوع موسى حافظين لعهده فبنيتم على أن الميقات قد بلغ آخره ولم يرجع إليكم فغيرتم هذا ، وما قدمناه من الوجه أنسب بالسياق .

وبالجملة اشتد غضب موسى عليه السلام لما شاهد قومه ووبخهم وذمهم بقوله : ﴿**بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم**﴾ وهو استفهام إنكاري - ﴿**وألقى الألواح**﴾ وهي ألواح التوراة ﴿**وأخذ برأس أخيه**﴾ قابضاً على شعره ﴿**يجره إليه**﴾ وقد قال له - فيما حكى الله في سورة طه : ﴿يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا أن لا تتبعن أفعصيت أمري﴾[1] ؟ .

﴿**قال**﴾ هارون يا ﴿**ابن أم**﴾ وإنما خاطبه بذكر أمهما دون أن يقول : يا أخي أو يا ابن أبي للترقيق وتهييج الرحمة ﴿**إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني**﴾ لما خالفتهم في أمر العجل ومنعتهم عن عبادته ﴿**فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين**﴾ بحسباني كأحدهم في مخالفتك ، وكان مما قال له - على ما حكاه الله في سورة طه - ﴿إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي﴾[2] .

وظاهر سياق الآية وكذا ما في سورة طه من آيات القصة أن موسى غضب على هارون كما غضب على بني إسرائيل غير أنه غضب عليه حسباناً منه أنه لم يبذل الجهد في مقاومة بني إسرائيل لما زعم أن الصلاح في ذلك مع أنه وصاه عند المفارقة وصية مطلقة بقوله : ﴿وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ وهذا المقدار من الاختلاف في السليقة والمشيئة بين نبيين معصومين لا دليل على منعه ، وإنما العصمة فيما يرجع إلى حكم الله سبحانه دون ما يرجع إلى السلائق وطرق الحياة على اختلافها .

وكذا ما فعله موسى بأخيه من أخذ رأسه يجره إليه كأنه مقدمة لضربه حسباناً منه أنه استقل بالرأي زاعماً المصلحة في ذلك وترك أمر موسى فما وقع منه إنما هو تأديب في أمر إرشادي لا عقاب في أمر مولوي وإن كان الحق في ذلك مع هارون ، ولذلك لما قص عليه القصص عذره في ذلك ، ودعا لنفسه

---

(١) سورة طه : ٩٢ .

(٢) طه : ٩٤ .

ولأخيه بقوله رب اغفر لي ولأخي الخ .

وقد وجه قوله : ﴿وأخذ برأس أخيه يجره إليه﴾ بوجوه أُخر :

الأول : أن موسى إنما فعل ذلك مستعظماً لفعلهم مفكراً فيما كان منهم كما يفعل الإنسان ذلك بنفسه عند الوجد وشدة الغضب فيقبض على لحيته ويعض على شفته فأجرى موسى أخاه هارون مجرى نفسه فصنع به ما يصنع الإنسان بنفسه عند الغضب والأسف .

الثاني : أنه أراد أن يظهر ما اعتراه من الغضب على قومه لإكباره منهم ما صاروا إليه من الكفر والارتداد فصدر ذلك منه لإعلامهم عظم الحال عنده لينزجروا عن مثله في مستقبل الأحوال .

الثالث : أنه إنما جره إلى نفسه ليناجيه ويستفسر حال القوم منه ، ولذلك لما ذكر هارون ما ذكر ، قبله منه ودعا له .

الرابع : أنه لما رأى أن بهارون مثل ما به من الغضب والأسف أخذ برأسه متوجعاً له مسكناً لما به من القلق فكره هارون أن يظن الجهال أنه استخفاف وإهانة فأظهر براءة نفسه ودعا له أخوه وجل هذه الوجوه أو كلها لا تلائم سياق الآيات .

وقوله في صدر الآية ﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً﴾ يدل على أنه كان عالماً بأمر ارتداد قومه من قبل ، وهو كذلك فإن الله سبحانه ـ كما حكى في سورة سورة طه ـ قال له وهو في الميقات : ﴿فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري﴾[1] .

وإنما ظهر حكم غضبه عندما شاهد قومه فاشتد عليهم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه كل ذلك فعله بعدما رجع إليهم لا حينما أخبره بذلك ربه ، وإخبار الله سبحانه أصدق من الحس لأن الحس يصدق ويكذب ، والله سبحانه لا يقول إلا الحق .

وذلك لأن للعلم حكماً وللمشاهدة حكماً آخر ، والغضب هيجان القوة الدافعة للدفع أو الانتقام ، ولا يتحقق مورد للدفع والانتقام بمجرد تحقق العلم

---

(١) طه : ٨٥ .

لكن الحس والمشاهدة تصاحب وجود المغضوب عليه عند العصيان فيتأتى منه الدفع والانتقام بالقول والفعل ، ولا يؤثر العلم قبل المشاهدة إلا حزناً وغماً ونظير ذلك بالمقابلة إنك لو بشرت بقدوم من تحبه وتتوق نفسك إلى لقائه فلك عند تحقق البشرى حال وهو الفرح ، وعند لقاء الحبيب حال آخر وحكم جديد ، وكذا إذا شاهدت أمراً عجيباً وأنت وحدك كان حكمه التعجب ، وإذا شاهدته ومعك غيرك تعجبت وضحكت ، وله نظائر أُخر .

قوله تعالى : ﴿قال رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك﴾ الآية دعاء منه عليه السلام وقد تقدم في الكلام على المغفرة في آخر الجزء السادس من الكتاب أن المغفرة أعم موردا من المعصية .

قوله تعالى : ﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم﴾ الآية . تنكير الغضب وكذا الذلة للإشعار بعظمتهما وقد أبهم الله سبحانه ما سينالهم من غضبه وذلة الحياة فلم يبين ما هما فمن المحتمل أن تكون الإشارة بذلك إلى ما جرى عليهم بعد ذلك من تحريق العجل المعبود ونسفه في اليم نسفاً وطرد السامري وقتل جمع منهم ، أو أن يكون المراد به ما ضرب الله على قومهم من الذلة والمسكنة والقتل والإبادة والإسارة ، ويمكن أن يكون المراد بالغضب هو عذاب الآخرة فيجمع لهم بذلك هوان الآخرة وذلة الدنيا .

وكيف كان فذيل الآية : ﴿وكذلك نجزي المفترين﴾ بظاهره يدل على أن ذلك أعني نيل غضب الرب سبحانه وذلة الحياة الدنيا سنة جارية إلهية في المفترين على الله وهذا الذي يدل عليه الآية يهدي إليه الأبحاث العقلية أيضاً كما مر مراراً .

قوله تعالى : ﴿والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾ ضمير ﴿من بعدها﴾ الأول راجع إلى السيئات ، والثاني إلى التوبة ، ومعنى الآية ظاهر .

والآية وإن كانت في نفسها عامة لكنها بالنظر إلى المورد بمنزلة الاستثناء من الذين اتخذوا العجل المذكورين في الآية السابقة فالتوبة إذا تحققت بحقيقة معناها في أية سيئة كانت لم يمنع من قبولها مانع كما تقدم في تفسير قوله تعالى : ﴿إنما التوبة على الله﴾[1] الآية .

---

(١) النساء : ١٧ .

وهذه الآية والتي قبلها معترضتان في القصة ، ووجه الخطاب فيهما إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم والدليل على ذلك قوله في الآية الأولى : ﴿وكذلك نجزي المفترين﴾ وفي الآية الثانية : ﴿إن ربك﴾ الآية وظاهر السياق أن الكلام فيهما جار على حكاية الحال الماضية بدليل قوله : ﴿سينالهم غضب﴾ .

قوله تعالى : **﴿ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح﴾** الآية ، الرهبة هي خوف مع تحرز : والباقي ظاهر .

(بحث روائي)

في الدر المنثور : أخرج ابن أبي شيبة وأحمد والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي واقد الليثي قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ قبل حنين فمررنا بسدرة فقلت : يا رسول الله اجعل لنا هذه ذات أنواط كما كان للكفار ذات أنواط ، وكان الكفار ينوطون سلاحهم بسدرة ويعكفون حولها . فقال النبي ﷺ : الله أكبر هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى : ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ إنكم تركبون سنن الذين قبلكم .

أقول : ورواها أيضاً بطرق أُخرى عن عبد الله بن عوف عن أبيه عن جده أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ، وفيها : أنها كانت شجرة سدرة عظيمة كان يناط بها السلاح فسميت ذات أنواط وكانت تعبد من دون الله .

وفي تفسير البرهان في قوله تعالى : ﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر﴾ الآية عن محمد بن شهر آشوب : أن رأس الجالوت قال لعلي عليه السلام : لم تلبثوا بعد نبيكم إلا ثلاثين سنة حتى ضرب بعضكم وجه بعض بالسيف ! فقال علي عليه السلام : وأنتم لم تجف أقدامكم من ماء البحر حتى قلتم : ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ .

وفي تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن موسى لما خرج وافداً إلى ربه واعدهم ثلاثين يوماً فلما زاد الله على الثلاثين عشراً قال قومه : أخلفنا موسى فصنعوا ما صنعوا .

وفي الدر المنثور : أخرج البزاز وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في الأسماء والصفات عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : لما كلم الله

موسى يوم الطور كلمه بغير الكلام الذي كلمه يوم ناداه فقال له موسى : يا رب أهذا كلامك الذي كلمتني به ؟ قال : يا موسى إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأقوى من ذلك .

فلما رجع موسى إلى بني إسرائيل قالوا : يا موسى صف لنا كلام الرحمن فقال : لا تستطيعونه ألم تروا إلى أصوات الصواعق الذي يقبل في أحلى حلاوة سمعتموه ؟ فذاك قريب منه وليس به .

أقول : أما ذيل الرواية فهو تمثيل للتقريب وليس به بأس ، وأما صدره ففيه خفاء ولعل المراد بقوة عشرة آلاف لسان ما في العشرة آلاف من قوة التفهيم لو تأيد بعضها ببعض فإن ألسن الناس مختلفة في قوة التفهيم فالمراد أن ذلك يعادل من حيث إعطاء التفهيم والكشف عن المراد عشرة آلاف لسان لو جمع بعضها مع بعض .

وعلى هذا يكون المراد بالمغايرة في قوله : «كلمه بغير الكلام الذي كلمه يوم ناداه» التفاوت من حيث كيفية التفهيم .

وفي المعاني بإسناده عن هشام قال : كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين فقال له معاوية بن وهب : يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر المروي : أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رأى ربه ؟ على أي صورة رآه ؟ وفي الخبر الذي رواه أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة ؟ على أي صورة يرونه ؟ فتبسم ثم قال : يا معاوية ما أقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة وثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته . ثم قال : يا معاوية إن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان ، وإن الرؤية على وجهين : رؤية القلب ورؤية البصر فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب ، ومن عنى برؤية البصر فقد كذب وكفر بالله وآياته لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من شبه الله بخلقه فقد كفر .

ولقد حدثني أبي عن أبيه عن الحسين بن علي عليهم السلام قال : سئل أمير المؤمنين عليه السلام فقيل له : يا أخا رسول الله هل رأيت ربك ؟ فقال : لم أعبد رباً لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان .

وإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر فإن كل من جاز عليه البصر

والرؤية فهو مخلوق ، ولا بد للمخلوق من خالق فقد جعلته إذاً محدثاً مخلوقاً ، ومن شبهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكاً .

ويلهم ألم يسمعوا لقول الله تعالى : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ وقوله لموسى : ﴿لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً﴾ وإنما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من سم الخياط فدكدكت الأرض ، وصعقت الجبال ، وخر موسى صعقاً أي ميتاً ﴿فلما أفاق﴾ ورد عليه روحه ﴿قال سبحانك تبت إليك﴾ من قول من زعم أنك ترى ورجعت إلى معرفتي بك : أن الأبصار لا تدركك ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ بأنك ترى ولا ترى وأنت بالمنظر الأعلى (الحديث) .

وفي التوحيد بإسناده عن علي عليه السلام في حديث : وسأل موسى وجرى على لسانه من حمد الله عز وجل : ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ فكانت مسألته تلك أمراً عظيماً ، وسأل أمراً جسيماً فعوتب فقال الله عز وجل : ﴿لن تراني﴾ في الدنيا حتى تموت وتراني في الآخرة ، ولكن إن أردت أن تراني ﴿فانظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ فأبدا الله بعض آياته وتجلى ربنا للجبل فتقطع الجبل فصار رميماً ﴿وخر موسى صعقاً﴾ ثم أحياه الله وبعثه فقال : ﴿سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ يعني أول من آمن بك منهم بأنه لا يراك .

أقول : الروايتان ـ كما ترى ـ تؤيدان ما تقدم في البيان السابق ، ويتحصل منهما :

* **أولاً** : أن السؤال إنما كان عن رؤية القلب دون رؤية البصر المستحيل عليه تعالى بأي وجه تصور ، وحاشا مقام الكليم عليه السلام أن يجهل من ساحة ربه المنزهة ما هو من البداهة على مكان وهو يسمي القوم الذين اختارهم للميقات سفهاء إذ سألوا الرؤية إذ يقول لربه : ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾[1]، فكيف يقدم هو نفسه على ما سماه سفهاء ؟ .

وقد كان النزاع والمشاجرة في الصدر الأول وخاصة في زمان الصادقين إلى زمان الرضا عليهم السلام في المسألة بالغاً أوج شدته ينكرها المعتزلة مطلقاً

(١) الأعراف : ١٥٥ .

ويثبتها الأشاعرة في الآخرة وهناك طائفة أخرى تثبتها في الدنيا والآخرة جميعاً ، والفريقان جميعاً يستدلان بالآية ولم تزل المنازعة قائمة على ساقها لم تنقطع ظاهراً إلا بسيوف آل أيوب التي أبادت المعتزلة وألحقت طالعهم بغاربهم .

وجملة احتجاج المعتزلة ، أنهم كانوا يستدلون بقوله في الآية : ﴿لن تراني﴾ وبسائر ما ينفي الرؤية البصرية من طريق العقل والنقل ، ويؤولون ما يدل على جوازها من الآيات والروايات ، وجملة احتجاج الأشاعرة أنهم كانوا يستدلون بالتنظير الواقع في الآية بقوله : ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ الآية وبما في غيرها من الآيات وبعض الروايات من جوازها في الآخرة ، ويؤولون ما عدا ذلك على ما هو شأن الأبحاث الكلامية عندهم وربما استدل لذلك بأنه لا دليل على وجوب انحصار الرؤية البصرية في الجسمانيات فمن الجائز أن يتعلق بغير الأمور المادية . وبأن الإبصار يتعلق بالجوهر والعرض ، ولا جامع بينهما إلا الموجود المطلق فكل موجود يمكن أن يتعلق به الإبصار وإن لم يكن جسماً أو جسمانياً .

وقد اتضح بطلان هاتين الحجتين وما يسانخهما من الحجج والأقاويل في هذه الأزمنة اتضاحاً كاد يلحق بالبدهيات .

وعلى أي حال لا يهمنا إيراد ما أوردوه من الجانبين من نقض وإبرام فمن أراد الوقوف عليها أمكنه أن يراجع الكتب الكلامية ومطولات تفاسير الفريقين .

والذي تحصل من سابق بحثنا ـ **أولاً** ـ أن الرؤية البصرية سواء كانت على هذه الصفة التي هي عليها اليوم أو تحولت إلى أي صفة أخرى هي معها مادية طبيعية متعلقة بقدر وشكل ولون وضوء تعملها أداة مادية طبيعية فإنها مستحيلة التعلق بالله سبحانه في الدنيا والآخرة ، وعليه يدل البرهان وما ورد من الآيات والروايات في نفي الرؤية . نعم هناك علم ضروري خاص يتعلق به تعالى غير العلم الضروري الحاصل بالاستدلال تسمى رؤية ، وإياه تعني الآيات والروايات الظاهرة في إثبات الرؤية لما فيها من القرائن الكثيرة الصريحة في ذلك ، وموطن هذه المعرفة الآخرة .

و ـ ثانياً ـ أن قوله تعالى : ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ الآية أجنبية أصلاً عن الرؤية البصرية الحسية إثباتاً ونفياً وسؤالاً وجواباً ، وإنما يدور الكلام فيها مدار

الرؤية بالمعنى الآخر الذي هو رؤية القلب بحسب ما اصطلح عليه في الروايات .

وقد روى الصدوق في العيون فيما سأله المأمون عن الرضا عليه السلام أنه أجاب عن سؤال الرؤية في الآية ، أن موسى إنما سأل ذلك عن لسان قومه لا لنفسه فإنهم لما قالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة ثم أحياهم الله سألوا موسى أن يسأله لنفسه فرد عليهم بالإستحالة فأصروا عليه فقال : ﴿رب أرني﴾ أي على ما يقترحه علي قومي .

والرواية كما أشرنا إليه في أخبار جنة آدم ضعيفة السند على أنها لا توافق الأصول المسلمة في أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام فإن أخبارهم وخاصة خطب علي والرضا عليهما السلام مملوءة من حديث التجلي والرؤية القلبية فلا موجب له عليه السلام أن يلتزم كون الرؤية المذكورة في الآية سؤالاً وجواباً هي الرؤية البصرية ثم الجواب بطريق جدلي لا ينطبق كثير انطباق على الآية لكونه خلاف ظاهرها البتة ، وخلاف ظاهر حال موسى فإنهم لو اقترحوا عليه ذلك لرد عليهم كما رد عليهم بقوله : ﴿إنكم قوم تجهلون﴾ حين قالوا : يا موسى ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ .

* وثانياً : يتحصل من الروايتين أن موسى عليه السلام ما أُجيب إلى الرؤية بالمعنى المذكور في الدنيا ، وإنما أُجيب إليها في الآخرة ، والظاهر أنه يستفاد ذلك من قوله تعالى : ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً﴾ فإن الاستدراك في قوله : ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ أن الذي فرض في الجبل هو بعينه مثل ما فرض في موسى فهو لا يطيق الظهور والإرادة كما أن ذاك لا يطيقه ، وقد وقع التجلي للجبل فدك به وصعق ولو وقع لموسى أيضاً لدك به وصعق فالتجلي في نفسه ممكن لكنه بالنسبة إلى المتجلي له يوجب اندكاكه وصعقته ، وهذا يشعر أن التجلي لا مانع منه في نفسه مع الصعقة والموت ، وقد استفاضت الروايات من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الله سبحانه وتعالى يتجلى لأهل الجنة ، وأن لهم في كل جمعة زورة كما وقع ذلك في قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[1] .

---

(١) القيامة : ٢٣ .

* وثالثاً : تحصل من الروايتين : أن صعقة موسى عليه السلام كانت موتاً ثم رد الله إليه روحه لا غشية .

* ورابعاً : أن ما ذكره عليه السلام أنه تجلى له من نوره مقدار ما يخرج من سم الخياط من النور من قبيل تمثيل المعنى بالأمور المحسوسة فلا نوره تعالى نور حسي ، ولا أنه يتقدر بأمر حسي كسم الخياط ، ولذلك مثل ذلك في غير هذه الرواية بوضع طرف الإبهام على أنملة الخنصر كما سيأتي ، والغرض على أي تقدير بيان صغره وحقارته .

وعلى أي حال فالتجلي إنما هو بما يكفي لدكه وصعقته ، وأما كمال نوره تعالى فهو غير متناه لا يحاذيه أي أمر متناه مفروض فلا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وعبد بن حميد والترمذي وصححه وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في كتاب الرؤية من طرق عن أنس بن مالك : أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية : ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً﴾ قال هكذا وأشار بإصبعيه ، ووضع طرف إبهامه على أنملة الخنصر ـ وفي لفظ : على المفصل الأعلى من الخنصر ـ فساخ الجبل وخر موسى صعقاً ـ وفي لفظ : فساخ الجبل في الأرض ـ فهو يهوي فيها إلى يوم القيامة .

أقول : ووقع في أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الجبل دك فصار رميماً ، وفي بعضها أنه ساخ في البحر فهو يهوي حتى الساعة ، وفي بعضها : إلى هذه الساعة ، والمحصل من تفسير بعضها ببعض أنه صار رميماً نزل البحر فلا يرى منه أثر أبداً وينبغي أن يكون هذا معنى قوله : فساخ الجبل في الأرض أو في البحر فهو يسيخ إلى يوم القيامة أو إلى الساعة .

وفيه أخرج أبو الشيخ وابن مردويه من طريق ثابت عن أنس عن النبي ﷺ في قوله : ﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾ قال : أظهر مقدار هذا ووضع الإبهام على خنصر الإصبع الصغرى . فقال حميد ـ راوي الحديث ـ يا أبا محمد ـ الراوي عن أنس ـ ما تريد إلى هذا ؟ فضرب في صدره وقال : من أنت يا حميد ؟ وما أنت يا حميد ؟ يحدثني أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ وتقول أنت : ما تريد إلى هذا ؟

وفيه : أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال : تلا رسول الله ﷺ هذه الآية : ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ قال : قال الله عز وجل يا موسى إنه لا يراني حي إلا مات ، ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق ، وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ، ولا تبلى أجسادهم .

أقول : والرواية نظيرة ما تقدم من رواية التوحيد عن علي عليه السلام وتقدم توضيح معناها .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال : لما سأل موسى ربه تبارك وتعالى ، ﴿قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ قال : فلما صعد موسى على الجبل فتحت أبواب السماء ، وأقبلت الملائكة أفواجاً في أيديهم العمد ، وفي رأسها النور يمرون به فوجاً بعد فوج ، يقولون : يا ابن عمران اثبت فقد سألت عظيماً . قال : فلم يزل موسى واقفاً حتى تجلى ربنا جل جلاله فجعل الجبل دكاً وخر موسى صعقاً فلما أن رد الله عليه روحه أفاق ﴿قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ .

وفيه أيضاً عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن موسى بن عمران لما سأل ربه النظر إليه وعد الله أن يقعد في موضع ثم أمر الملائكة تمر عليه موكباً موكباً بالرعد والبرق والريح والصواعق فكلما مر به موكب من المواكب ارتعدت فرائصه فيرفع رأسه فيسأل : أيكم ربي ؟ فيجاب هو آت وقد سألت عظيماً يا ابن عمران .

أقول : والرواية موضوعة ، وما تشمل عليه لا يقبل الانطباق على شيء من مسلمات الأصول المتخذة من الكتاب والسنة .

وفي البصائر بإسناده عن أبي محمد عبد الله بن أبي عبد الله الفارسي وغيره فرفعوه إلى أبي عبد الله عليه السلام : أن الكروبيين قوم من شيعتنا من الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم ، ثم قال : إن موسى عليه السلام لما سأل ربه ما سأل أمر واحداً من الكروبيين تجلى للجبل فجعله دكاً .

أقول : محصل الرواية أن تجليه سبحانه يقبل الوسائط كما أن سائر الأمور المنسوبة إليه تعالى كالتوفي والإحياء والرزق والوحي وغيرها يقبل الوسائط فهو تعالى يتجلى بالوسائط كما يتوفى بملك الموت ، ويحيي بصاحب الصور ، ويرزق بميكائيل ، ويوحي بجبرئيل الروح الأمين ، وسيوافيك شرح الرواية في موضع مناسب له إن شاء الله . وللكروبيين ذكر في التوراة .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه والحاكم وصححه عن أنس : أن النبي ﷺ قرء « دكًا » منوّنة ولم يمده .

وفيه أخرج ابن مردويه عن أنس أن النبي ﷺ قرء ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً﴾ مثقلة ممدودة .

وفيه أخرج أبو نعيم في الحلية عن معاوية بن قرة عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ فلما تجلى ربه للجبل طارت لعظمته ستة أجبل فوقعن بالمدينة : أحد وورقان ورضوى . ووقع بمكة ثور وثبير وحراء .

أقول : ورواه أيضاً عن ابن أبي حاتم وأبي الشيخ وابن مردويه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وفيه أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : لما تجلى الله لموسى تطايرت سبعة أجبال ففي الحجاز منها خمسة ، وفي اليمن اثنان : في الحجاز أحد وثبير وحراء وثور وورقان ، وفي اليمن حصور وصير .

أقول : وروي في تقطع الجبل غير ذلك ، وهذه الروايات على ما فيها من الاختلاف في عدد الجبال المتطايرة إن كان المراد بها تفسير دك الجبل لم ينطبق على الآية ، وإن أريد غير ذلك فهو وإن كان ممكن الوقوع غير أنه لا يكفي لإثباته أمثال هذه الآحاد .

وكذا ما ورد من طرق الشيعة وأهل السنة أن ألواح التوراة كانت من زبرجد ، وفي بعضها من طرق أهل السنة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أن الألواح التي انزلت على موسى كانت من سدر الجنة كان طول اللوح اثني عشر ذراعاً ، وفي بعضها : كتب الله الألواح لموسى وهو يسمع صريف الأقلام في الألواح ، وفي بعض أخبارنا أن هذه الألواح مدفونة في جبل من جبال اليمن ، أو التقمها حجر هناك فهي محفوظة في بطنه إلى غير ذلك من آحاد الأخبار غير المؤيدة بقرائن

قطعية . على أن البحث التفسيري لا يتوقف على الغور في البحث عنها .

وفي روح المعاني قال : وعن علي كرم الله وجهه أنه قرأ « جؤار » بجيم مضومة وهمزة . قال وهو الصوت الشديد .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : ﴿وألقى الألواح﴾ الآية أخرج أحمد وعبد بن حميد والبزاز وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس قال : قال النبي ﷺ : ليرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر أخبره ربه تبارك وتعالى أن قومه فتنوا بعده فلم يلق الألواح فلما رآهم وعاينهم ألقى الألواح فتكسر منها ما تكسر .

وفي تفسير العياشي عن محمد بن أبي حمزة عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : إن الله تبارك وتعالى لما أخبر موسى أن قومه اتخذوا عجلاً [جسداً ظ] له خوار فلم يقع منه موقع العيان فلما رآهم اشتد غضبه فألقى الألواح من يده ، قد قال أبو عبد الله عليه‌السلام : وللرؤية فضل على الخبر .

وفي الكافي بإسناده عن سفيان بن عيينة عن السدي عن أبي جعفر عليه‌السلام قال : ما أخلص عبد الإيمان بالله أربعين يوماً أو قال : ما أجل عبد ذكر الله أربعين يوماً إلا زهده الله في الدنيا ، وبصره داءها ودواءها ، وأثبت الحكمة في قلبه ، وأنطق به لسانه .

ثم تلا : ﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين﴾ فلا ترى صاحب بدعة إلا ذليلاً ، ومفترياً على الله عز وجل وعلى رسوله وعلى أهل بيته إلا ذليلاً .

(بحث روائي آخر)

* نورد فيها بعض ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في معنى رؤية القلب *

في التوحيد والأمالي بإسناده عن الرضا عليه‌السلام في خطبة له قال : أحد لا بتأويل عدد ظاهر ولا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلاك رؤية ، باطن لا بمزايلة .

أقول : وحديث تجليه تعالى الدائم لخلقه متكرر في كلام علي والأئمة من ذريته عليهم السلام ، وقد نقلنا شذرات من كلامه عليه السلام في مباحث التوحيد في ذيل قوله تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾[1] .

وفي التوحيد بإسناده عن الصادق عليه السلام في كلام له في التوحيد : واحد صمد أزلي صمدي ، لا ظل له يمسكه ، وهو يمسك الأشياء بأظلتها ، عارف بالمجهول ، معروف عند كل جاهل ، لا هو في خلقه ولا خلقه فيه .

أقول : قوله عليه السلام « معروف عند كل جاهل » ظاهر في أن له تعالى معرفة عند خلقه لا يطرأ عليها غفلة ، ولا يغشاها جهل ، ولو كانت هي المعرفة الحاصلة من طريق الاستدلال لزالت بزوال صورته عن الذهن هذا إذا كان المراد من قوله : ﴿معروف عند كل جاهل﴾ أن الإنسان يجهل كل شيء ولا يجهل ربه ، وأما لو كان المراد أن الله سبحانه معروف عند كل جاهل به فكون هذه المعرفة غير المعرفة الحاصلة بالاستدلال أظهر .

وقوله عليه السلام : لا ظل له يمسكه وهو يمسك الأشياء بأظلتها ، الأظلة والظلال اصطلاح منهم عليهم السلام والمراد بظل الشيء حده ، ولذلك كان منفياً عن الله سبحانه ثابتاً في غيره ، وقد فسره أبو جعفر الباقر عليه السلام في بعض[2] أحاديث الذر والطينة حيث ذكر : أن الله خلق طائفة من خلقه من طينة الجنة ، وطائفة أخرى من طينة النار ثم بعثهم في الظلال فقيل : وأي شيء الظلال ؟ فقال عليه السلام : ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء وليس بشيء ؟ فالحدود الوجودية بالنظر إلى وجود الأشياء غيره وليست غيره ، وبها تتعين الأشياء ولولاها لبطلت ، ولعل الاصطلاح مأخوذ من آية الظلال .

وفي الإرشاد وغيره عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له : إن الله أجل من أن يحتجب عن شيء أو يحتجب عنه شيء .

وعنه عليه السلام : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله .

---

(١) المائدة : ٧٣ .

(٢) رواها في الكافي باسناده عن عبد الله بن محمد الحنفي وعقبة جميعاً عنه عليه السلام ، وسنوردها إن شاء الله في ذيل قوله تعالى : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾ يونس : ٧٤ .

وعنه : لم أعبد رباً لم أره .

وفي النهج عنه لم تره العيون بمشاهدة الإبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان .

وفي التوحيد بإسناده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة ؟ قال : نعم وقد رأوه قبل يوم القيامة . قلت : متى ؟ قال حين قال لهم : ﴿ألست بربكم ؟ قالوا بلى﴾ ثم سكت ساعة ثم قال : وإن المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة . ألست تراه في وقتك هذا ؟ .

قلت : فاحدّث بهذا عنك ؟ فقال : لا ، فإنك إذا حدثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدر أن ذلك تشبيه كفر ، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون .

أقول : وظاهر من الرواية أن هذه الرؤية ليست هي الاعتقاد والإيمان القلبي المكتسب بالدليل كما أنها غير الرؤية البصرية الحسية ، وأن المانع من تكثير استعمال لفظ الرؤية في مورده تعالى وإذاعة هذا الاستعمال انصراف اللفظ عند الأفهام العامية إلى الرؤية الحسية المنفية عن ساحة قدسه ، وإلا فحقيقة الرؤية ثابتة وهي نيل الشيء بالمشاهدة العلمية من غير طريق الاستدلال الفكري بل هناك عدة من الأخبار تنكر أن يكون الله سبحانه معلوماً معروفاً من طريق الفكر وسيأتي بعضها .

وفي التوحيد بإسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام في كلام له في التوحيد : ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه فقد احتجب بغير حجاب محجوب ، واستتر بغير ستر مستور ، لا إله إلا هو الكبير المتعال .

أقول : وهذا المعنى مروي عن الرضا عليه السلام أيضاً على ما في العلل وجوامع التوحيد .

والرواية الشريفة تفسر معنى حصول المعرفة به تعالى معرفة لا تقبل الجهالة ، ولا يطرأ عليها زوال ولا تغيير ولا خطأ البتة فهي توضح أن الله سبحانه غير محتجب عن شيء إلا بنفس ذلك الشيء فالالتفات إلى الأشياء هو العائق عن الالتفات إلى مشاهدته تعالى . ثم حكم عليه السلام أن هذا الحاجب الساتر غير

مانع حقيقة فهو حجاب غير حاجب وستر غير ساتر .

وينتج مجموع الكلامين أنه سبحانه مشهود لخلقه معروف لهم غير غائب عنهم غير أن اشتغالهم بأنفسهم والتفاتهم إلى ذواتهم حجبهم عن التنبه على أنهم يشهدونه دائماً فالعلم موجود أبداً ، والعلم بالعلم مفقود في بعض الأحيان ، وقد بنى الصادق عليه السلام على هذا الأساس فيما أجاب به بعض من شكى إليه كثرة الشبهات فقال عليه السلام له : هل ركبت السفينة فانكسرت وغرقت وبقيت وحدك على لوحة خشبة منها تلعب بك الأمواج فانقطعت عن كل سبب ينجيك ؟ قال : نعم . قال : فهل تعلق قلبك إذ ذاك بشيء ؟ قال : نعم . قال : ذلك الشيء هو الله[1] .

وفي جوامع التوحيد عن الرضا عليه السلام قال : خلقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم .

وفي العلل بإسناده عن الثمالي قال : قلت لعلي بن الحسين عليه السلام : لأي علة حجب الله عز وجل الخلق عن نفسه ؟ قال : لأن الله تبارك وتعالى بناهم بنية على الجهل .

أقول : يظهر من رواية التوحيد السابقة أن بناءهم على الجهل هو خلقهم بحيث يشتغلون بأنفسهم .

وفي المحاسن بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن الله عز وجل كان ولا شيء غيره نوراً لا ظلام فيه ، وصادقاً لا كذب فيه ، وعالماً لا جهل فيه ، وحياً لا موت فيه وكذلك هو اليوم ، وكذلك لا يزال أبداً (الحديث) .

وفي التوحيد بإسناده عن الرضا عليه السلام في حديث : ـ كان يعني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ إذا نظر إلى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب .

وفيه أيضاً بإسناده عن محمد بن الفضيل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ربه عز وجل ؟ فقال : نعم بقلبه رآه أما سمعت الله عز وجل يقول : ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ لم يره بالبصر ولكن رآه بالفؤاد .

---

(١) الحديث منقول بالمعنى .

وفيه بإسناده عن عبد الأعلى مولى آل سام عن الصادق عليه السلام في حديث : ومن زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك لأن الحجاب والمثال والصورة غيره وإنما هو واحد موحد فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره ؟ إنما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، إنما يعرف غيره ، ليس بين الخالق والمخلوق شيء ، والله خالق الأشياء لا من شيء .

تسمى بأسمائه فهو غير أسمائه ، والأسماء غيره ، والموصوف غير الواصف ، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة ، لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله ، ولا تدرك معرفة الله إلا بالله ، والله خلو من خلقه وخلقه خلو منه .

أقول : الرواية تثبت معرفة الله لكل مخلوق يدرك شيئاً ما من الأشياء ، وتثبت أن هذه المعرفة غير المعرفة الفكرية التي تحصل من طريق الأدلة والآيات وأن القصر على المعرفة الاستدلالية لا يخلو عن جهل بالله ، وشرك خفي .

بيان ذلك بما تعطيه الرواية من المقدمات أن المعرفة المتعلقة بشيء إنما هي إدراكه فما وقع في ظرف الإدراك فهو الذي تتعلق به المعرفة حقيقة لا غيره ، فلو فرضنا أنا عرفنا شيئاً من الأشياء بشيء آخر هو واسطة في معرفته فالذي تعلق به إدراكنا هو الوسط دون الطرف الذي هو ذو وسط ، فلو كانت المعرفة بالوسط مع ذلك معرفة بذي الوسط كان لازمه أن يكون ذلك الوسط بوجه هو ذا الوسط حتى تكون المعرفة بأحدهما هي بعينها معرفة بالآخر فهو هو بوجه وليس هو بوجه فيكون واسطة رابطة بين الشيئين فزيد الخارجي الذي نتصوره في ذهننا هو زيد بعينه ولو كان غيره لم نكن تصورناه بل تصورنا غيره ، وعاد عند ذلك علومنا جهالات .

وإذ كان لا واسطة بين الخالق والمخلوق ليكون رابطة بينهما فلا تمكن معرفته سبحانه بشيء آخر غير نفسه فلو عرف بشيء كان ذلك الشيء هو نفسه بعينه ، وإن لم يعرف بنفسه لم يعرف بشيء آخر أبداً فدعوى أنه تعالى معروف بشيء من الأشياء كتصور أو تصديق أو آية خارجية شرك خفي لأنه إثبات واسطة بين الخالق والمخلوق يكون غيرهما جميعاً وما هذا وصفه غير محتاج الوجود إلى الخالق تعالى فهو مثله وشريكه فالله سبحانه لو عرف عرف بذاته ، ولو لم يعرف بذاته لم يعرف بشيء آخر البتة لكنه سبحانه معروف ، فهو معروف بذاته أي أن

ذاته المتعالية والمعروفية شيء واحد بعينه فمن المستحيل أن يكون مجهولاً لأن ثبوت ذاته عين ثبوت معروفيته .

وأما بيان كونه تعالى معروفاً فلأن شيئاً من الأشياء المخلوقة لا يستقل عنه تعالى بذاته بوجه من الوجوه لا في خارج ولا في ذهن ، فوجوده كالنسبة والربط الذي لا يمكنه الاستقلال عن طرفه بوجه من الوجوه ، فإذا تعلق علم مخلوق بشيء من الأشياء أي وقع المعلوم في ظرف علمه لم يتحقق هناك إلا ومعه خالقاً متكئاً بوجوده عليه وإلا لاستقل دونه فلا يجد عالم معلومه إلا وقد وجد الله سبحانه قبله ، والعالم نفسه حيث كان مخلوقاً لم يستقل بالعلم إلا بالله سبحانه الذي قوم وجود هذا العالم ، ولو استقل به دونه كان مستقلاً دونه غير مخلوق له ، فالله سبحانه يحتاج إليه العالم في كونه عالماً كما يفتقر إليه وجود المعلوم في كونه معلوماً أي أن العلم يتعلق باستقلال ذات المعلوم أي أن الله سبحانه هو المعلوم أولاً ويعلم به المعلوم ثانياً كما أنه تعالى هو العالم أولاً وبه يكون الشيء عالماً ثانياً فافهم ذلك وتدبر في قوله تعالى : ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[1] ، وفي قوله عليه السلام : ﴿ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله » .

فقد تبين أنه تعالى معروف لأن ثبوت علم ما بمعلوم ما في الخارج لا يتم إلا بكونه تعالى هو المعروف أولاً ، وثبوت ذلك ضروري .

فقوله عليه السلام : « من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو صورة أو مثال فهو مشرك كأن المراد بالحجاب هو الشيء الذي يفرض فاصلاً بينه تعالى وبين العارف ، وبالصورة الصورة الذهنية المقارنة للأوصاف المحسوسة من الأضواء والألوان والأقدار وبالمثال ما هو من المعاني العقلية غير المحسوسة ، أو المراد بالصورة الصورة المحسوسة ، وبالمثال الصورة المتخيلة ، أو المراد بالصورة التصور وبالمثال التصديق ، وكيف كان فالعلوم الفكرية داخلة في ذلك ، والأخبار في نفي كون العلم الفكري إحاطة علمية بالله كثيرة جداً .

وكون هذه المعرفة شركاً لإثباتها أمراً ليس بخالق ولا مخلوق كما عرفت آنفاً ، ولزوم كونه مشاركاً معه بوجه مباثناً له بوجه ، ولذلك عقب عليه السلام الكلام بقوله : ﴿وإنما هو واحد موحد﴾ أي أنه لا يشاركه في ذاته شيء بوجه من الوجوه

---

(١) البقرة : ٢٥٥ .

حتى يوجب ذلك تركبه وانتفاء وحدته كما أن الصورة العلمية تشارك المعلوم الخارجي في معناه وماهيته وتفارقه في وجوده فيصير المعلوم بذلك مركباً من ماهية ووجود .

« فكيف يوحد من زعم أنه يعرفه بغيره » مع إثباته شريكاً له في وجوده وتركباً له في ذاته «إنما عرف الله من عرفه بالله» أي بنفس ذاته من غير واسطة «ومن لم يعرفه به فليس يعرفه إنما يعرف غيره» كل ذلك «لأنه ليس بين الخالق والمخلوق شيء» أي أمر يربطهما هو غيرهما «والله خالق الأشياء لا من شيء» يكون رابطاً بينهما موصلاً للخالق إلى المخلوق وبالعكس كما أن الإنسان الصانع يربطه إلى مصنوعه مثاله الذي في ذهن الصانع ، والمادة الخارجية التي بيده .

وقوله عليه السلام : « تسمى بأسمائه فهو غير أسمائه » في موضع دفع اعتراض مقدر ، وهو أن يقال : إنا إنما نعرفه سبحانه بأسمائه الحاكية لجماله وجلاله ، فدفعه بأن نفس التسمي بالأسماء يقضي بأن الأسماء غيره إذ لو لم تكن غيره لكان معرفته بأسمائه معرفة له بنفسه لا بشيء آخر ثم أكده بأن الأسماء واصفة ، والذات موصوفة « والمصوف غير الواصف » .

فإن رجع المعترض وقال : إنا نؤمن بما نجهله ، ولا يمكننا معرفته بنفسه إلا بما تسمى معرفة به بنوع من المجاز كالمعرفة بالآيات و« زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة لا يدري ماذا يقول فإنه يدرك شيئاً لا محالة لا مجال له لإنكار ذلك «ولا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله» فهو يعرف الله وإلا لم يمكنه أن يعرف به ، ولا تنال «ولا تدرك معرفة الله إلا بالله» ولا رابطة مشتركة بين الخالق والمخلوق «والله خلو من خلقه وخلقه خلو منه» .

فقد تحصل من الرواية أن معرفة الله سبحانه ضروري لكل مدرك ذي شعور من خلقه إلا أن الكثير منهم ضال عن المعرفة مختلط عليه ، والعارف بالله يعرفه به ، ويعلم أنه يعرفه ويعرف كل شيء به ، وفي بعض هذه المعاني روايات أُخر .

واعلم أن الروايات من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام كثيرة جداً لا حاجة إلى إيرادها على كثرتها .

واعلم أنّا لم نورد بحثاً فلسفياً في مسألة الرؤية لأن الذي تتضمنه غالب ما

أوردناه من الروايات من البيان بيان فلسفي فلم تمس الحاجة إلى عقد بحث على حدة .

* * *

وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ (١٥٥) وَاكْتُبْ لَنَا فِي هٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكٰوةَ وَٱلَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦) ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ الأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي ٱلتَّوْراةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَٱلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا ٱلنُّورَ ٱلَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٥٧) قُلْ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ٱلَّذِي لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ الأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥٨) وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٥٩) وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً أُمَماً وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ ٱسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ

فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ إِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوىٰ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (١٦٠) .

(بيـــان)

فصول أخرى من قصص بني إسرائيل يذكر فيها آيات كثيرة أنزلها الله إليهم وحباهم بها يهديهم بها إلى سبيل الحق ، ويدلهم على منهج التقوى فكفروا بها وظلموا أنفسهم .

قوله تعالى : ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا**﴾ أي اختار من قومه فالقوم منصوب بنزع الخافض .

والآية تدل على أن الله سبحانه عين لهم ميقاتاً فحضره منهم سبعون رجلاً اختارهم موسى من القوم ، ولا يكون ذلك إلا لأمر ما عظيم لكن الله سبحانه لم يبين هـهنا ما هو الغاية المقصودة من حضورهم غير أنه ذكر أنهم أخذتهم الرجفة ولم تأخذهم إلا لظلم عظيم ارتكبوه حتى أدى بهم إلى الهلاك بدليل قول موسى عليه السلام : ﴿رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾ فيظهر من هنا أن الرجفة أهلكتهم .

ويتأيد بذلك أن هذه القصة هي التي يشير سبحانه إليها بقوله : ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾[1] ، وبقوله : ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء﴾ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك﴾[2] .

ومن ذلك يظهر أن المراد بالرجفة التي أخذتهم في الميقات رجفة الصاعقة لا رجفة في أبدانهم كما احتمله بعض المفسرين ولا ضير في ذلك فقد تقدم

(١) البقرة : ٥٦ . (٢) النساء : ١٥٣ .

نظير التعبير في قصة قوم صالح حيث قال تعالى : ﴿فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين﴾(١) ، وقال فيهم : ﴿فأخذتهم صاعقة العذاب الهون﴾(٢) .

وفي آية النساء المنقولة آنفاً إشعار بأن سؤالهم الرؤية كان مربوطاً بنزول الكتاب وأن اتخاذ العجل كان بعد ذلك فكأنهم حضروا الميقات لنزول التوراة ، وأنهم إنما سألوا الرؤية ليكونوا على يقين من كونها كتاباً سماوياً نازلاً من عند الله ، ويؤيد ذلك أن الظاهر أن هؤلاء المختارين كانوا مؤمنين بأصل دعوة موسى ، وإنما أرادوا بقولهم : ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ تعليق إيمانهم به من جهة نزول التوراة عليه على الرؤية .

وبهذا كله يتأيد أن هذه القصة جزء من قصة الميقات ونزول التوراة ، وأن موسى عليه السلام لما أراد الحضور لميقات ربه ونزول التوراة اختار هؤلاء السبعين فذهبوا معه إلى الطور ولم يقنعوا بتكليم الله كليمه ، وسألوا الرؤية فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم الله بدعوة موسى ، ثم كلم الله موسى وسأل الرؤية وكان ما كان ، ومما كان اتخاذ بني إسرائيل العجل بعد غيبتهم وذهابهم لميقات الله ، وقد وقع هذا المعنى في بعض الأخبار المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام كما سيجيء إن شاء الله .

وعلى أي حال العناية في هذه القصة ببيان ظلمهم ونزول العذاب عليهم ودعاء موسى لهم لا بيان كون هذه القصة جزءاً من القصة السابقة لو كان جزءاً ، ولا مغايرتها لها لو كانت مغايرة فلا دلالة في اللفظ تنبه على شيء من ذلك .

وما قيل : إن ظاهر الحال أن تكون هذه القصة مغايرة للمتقدمة إذ لا يليق بالفصاحة ذكر بعض القصة ثم النقل إلى أخرى ثم الرجوع إلى الأولى فإنه اضطراب يصان عند كلامه . على أنه لو كانت الرجفة بسبب سؤال الرؤية لقيل : أتهلكنا بما قال السفهاء منا لا بما فعل ، ولم يذكر هيهنا أنهم قالوا شيئاً ، وليس من المعلوم أن يكون قولهم ﴿أرنا الله جهرة﴾ صدر منهم هيهنا بل الحق أنها قصص ثلاث : قصة سؤالهم الرؤية ونزول الصاعقة ، وقصة ميقات موسى وصعقته ، وقصة ميقات السبعين وأخذ الرجفة ، وسنوردها في البحث الروائي التالي إن شاء الله .

---

(١) الأعراف : ٧٨ .
(٢) فصلت : ١٧ .

ولذلك ذكر بعضهم أن هذا الميقات غير الميقات الأول ، وذلك أنهم لما عبدوا العجل أمر الله موسى أن يأتي في أناس منهم إلى الطور فيعتذروا من عبادة العجل فاختار منهم سبعين فأتوا الطور فقالوا ما قالوا فأخذتهم رجفة في أبدانهم كادت تهلكهم ثم انكشفت عنهم بدعاء موسى .

وذكر بعض آخر أن هارون لما مات اتهم بنو إسرائيل موسى في أمره ، وقالوا له : أنت حسدته فينا فقتلته ، وأصروا على ذلك فاختار منهم سبعين وفيهم ابن هارون فأتوا قبره فكلمه موسى فبرأه هارون من قتله فقالوا : ما نقضي يا موسى ادع لنا ربك بجعلنا أنبياء فأخذتهم الرجفة فصعقوا .

وذكر آخرون أن بني إسرائيل سألوا موسى الرؤية فاختار منهم السبعين فجاؤوا إلى الطور فقالوا ما قالوا وأخذتهم الرجفة فهلكوا ثم أحياهم الله بدعاء موسى إلا أنها قصة مستقلة ليست بجزء من قصة موسى .

وأنت خبير بأن شيئاً من هذه الأقوال وبالخصوص القولان الأولان لا دليل عليه من لفظ القرآن ، ولا يؤيده أثر معتبر ، وتقطيع القصة الواحدة إلى قصص متعددة ، والانتقال من حديث إلى آخر لتعلق عناية بذلك غير عزيز في القرآن الكريم ، وليس القرآن كتاب قصة حتى يعاب بالانتقال عن قصة قبل تمامها ، وإنما هو كتاب هداية ودلالة وحكمة يأخذ من القصص ما يهمه .

وأما قوله : ﴿بما فعل السفهاء﴾ وقد كان الصادر منهم قولاً لا فعلاً فالوجه في ذلك أن المؤاخذة إنما هو على المعصية ، والمعصية تعد عملاً وفعلاً وإن كانت من قبيل الأقوال كما قال تعالى : ﴿إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾[1] ، فإنه شامل لقول كلمة الكفر والكذب والافتراء ونحو ذلك بلا ريب ، والظاهر أنهم عذبوا بما كان يستلزمه قولهم من سوء الأدب والعناد والاستهانة بمقام ربهم .

على أن ظاهر تلك الأقوال جميعاً أنهم إنما عذبوا بالرجفة قبال ما قالوه دون ما فعلوه فالإشكال على تقدير وروده مشترك بين جميع الأقوال فالأقرب كون القصة جزءاً من سابقتها كما تقدم .

قوله تعالى : ﴿قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي﴾ إلى قوله **﴿من تشاء﴾** يريد عليه السلام بذلك أن يسأل ربه أن يحييهم خوفاً من أن يتهمه بنو إسرائيل

---

(١) التحريم : ٧ .

فيخرجوا به عن الدين ، ويبطل بذلك دعوته من أصلها فهذا هو الذي يبتغيه غير أن المقام والحال يمنعانه من ذلك فها هو عليه السلام واقع أمام معصية موبقة من قومه صرعتهم وغضب إلهي شديد أحاط بهم حتى أهلكهم .

ولذلك أخذ يمهد الكلام رويداً ويسترحم ربه بجمل من الثناء حتى يهيج الرحمة على الغضب ، ويثير الحنان والرأفة الإلهية ثم يتخلص إلى مسألته وذكر حاجته في جو خال من موانع الإجابة .

﴿قال﴾ مبتدئاً باسم الربوبية المهيجة للرحمة ﴿رب لو شئت أهلكتهم من قبل﴾ فالأمر إلى مشيئتك ، ولو أهلكتهم من قبل ﴿وإياي﴾ لم يتجه من قومي إلي تهمة في هلاكهم ، ثم ذكر أنه ليس من شأن رحمته وسنة ربوبيته أن يؤاخذ قوماً بفعل سفهائهم فقال في صورة الاستفهام تأدباً : ﴿**أتهلكنا بما فعل السفهاء منا**﴾ ؟ ثم أكد القول بقوله : ﴿**إن هي إلا فتنتك**﴾ وامتحانك ﴿**تضل بها**﴾ ، أي بالفتنة ﴿**من تشاء وتهدي من تشاء**﴾ أي أن هذا المورد أحد موارد امتحانك وابتلائك العام الذي تبتلي به عبادك وتجريه عليهم ليضل من ضل ويهتدي من اهتدى ، وليس من سنتك أن تهلك كل من افتتن بفتنتك فانحرف عن سوي صراطك .

وبالجملة أنت الذي سبقت رحمتك غضبك ليس من دأبك أن تستعجل المسيئين من عبادك بالعقوبة أو تعاقبهم بما فعل سفهاؤهم ، وأنت الذي أرسلتني إلى قومي ووعدتني أن تنصرني في نجاح دعوتي ، وهلاك هؤلاء المصعوقين يجلب علي التهمة من قومي .

قوله تعالى : ﴿**أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين**﴾ شروع منه عليه السلام في الدعاء بعد ما قدمه من الثناء ، وبدأه بقوله : ﴿**أنت ولينا**﴾ وختمه بقوله : ﴿وأنت خير الغافرين﴾ ليقع ما يسأله بين صفتي ولاية الله الخاصة به ، ومغفرته التي هي خير مغفرة ثم سأل حاجته بقوله : ﴿فاغفر لنا وارحمنا﴾ لأنه خير حاجة يرتضي الله من عباده أن يسألوها عنه ، ولم يصرح بخصوص حاجته التي بعثته إلى الدعاء ، وهي إحياء السبعين الذين أهلكهم الله تذللاً واستحياء .

وحاجته هذه مندرجة في قوله : ﴿فاغفر لنا وارحمنا﴾ لا محالة فإن الله سبحانه يذكر في آية سورة البقرة أنه بعثهم بعد موتهم ، ولم يكن ليحييهم بعدما

أهلكهم إلا بشفاعة موسى عليه السلام ولم يذكر من دعائه المرتبط بحالهم إلا هذا الدعاء فهو إنما سأله ذلك تلويحاً بقوله ﴿فاغفر لنا﴾ الخ كما تقدم لا تصريحاً .

قوله تعالى : **﴿واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك﴾** أي رجعنا إليك من هاد يهود إذا رجع ، وهو أعني قوله : ﴿إنا هدنا إليك﴾ تعليل لهذا الفصل من الدعاء سأل فيه أن يكتب الله أي يقضي لهم بحسنة في الدنيا وحسنة في الآخرة والمراد بالحسنة لا محالة الحياة والعيشة الحسنة فإن الرجوع إلى الله أي سلوك طريقته والتزام سبيل فطرته يهدي الإنسان إلى حياة طيبة وعيشة حسنة في الدنيا والآخرة جميعاً ، وهذا هو الوجه فيما ذكرنا أن قوله : ﴿إنا هدنا إليك﴾ تعليل لهذا الفصل من دعائه فإن الحياة الطيبة من آثار الرجوع إلى الله ، وهي شيء من شأنه أن يرزقوه ـ لو رزقوا ـ في مستقبل أمرهم ، وهو المناسب للكتابة والقضاء ، وأما الفصل الأول من الدعاء أعني قوله : ﴿فاغفر لنا وارحمنا﴾ الخ ، فتكفي في تعليله الجمل السابقة عليه ، وما احتف به من قوله : ﴿أنت وليّنا﴾ وقوله : ﴿وأنت خير الغافرين﴾ ولا يتعلق بقوله : ﴿إنا هدنا إليك﴾فافهم ذلك .

قوله تعالى : **﴿قال عذابي أُصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء﴾** هذا جواب منه سبحانه لموسى ، وفيه محاذاة لما قدَّمه موسى قبل مسألته من قوله : ﴿ربِّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي﴾ ، وقد قيَّد الله سبحانه إصابة عذابه بقوله : ﴿من أشاء﴾ دون سعة رحمته لأن العذاب إنما ينشأ من اقتضاء من قبل المعذبين لا من قبله سبحانه ، قال تعالى : ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾[1] وقال : ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾[2] فلا يعذِّب الله سبحانه باقتضاء من ربوبيته ولو كان كذلك لعذَّب كل أحد بل إنما يعذب بعض من تعلقت به مشيئته فلا تتعلق مشيئته إلا بعذاب من كفروا نعمه فالعذاب إنما هو باقتضاء من قبل المعذَّبين لكفرهم لا من قبله .

على أن كلامه سبحانه يعطي أن العذاب إنما حقيقته فقدان الرحمة ، والنقمة عدم بذل النعمة ، ولا يتحقق ذلك إلا لعدم استعداد المعذَّب بواسطة الكفران والذنب لإفاضة النعمة عليه وشمول الرحمة له ، فسبب العذاب في الحقيقة عدم وجود سبب الرحمة .

---

(١) النساء : ١٤٧ . (٢) إبراهيم : ٧ .

وأما سعة الرحمة وإفاضة النعمة فمن المعلوم أنه من مقتضيات الألوهية ولوازم صفة الربوبية فما من موجود مخلوق إلا ووجوده نعمة لنفسه ولكثير ممن دونه لارتباط أجزاء الخلقة ، وكل ما عنده من خير أو شر نعمة إما لنفسه ولغيره كالقوة والثروة وغيرهما التي يستفيد منها الإنسان وغيره ، وإما لغيره إذا كان نقمة بالنسبة إليه كالعاهات والآفات والبلايا يستضر بها شيء وينتفع أشياء وعلى هذا فالرحمة الإلهية واسعة كل شيء فعلاً لا شأناً ، ولا يختص بمؤمن ولا كافر ولا ذي شعور ولا غيره ولا دنيا ولا آخرة ، والمشيئة لازمة لها .

نعم تحقق العذاب والنقمة في بعض الموارد ـ وهو معنى قياسي ـ يوجب أن يتحقق هناك رحمة تقابلها وتقاس إليها فإن حرمان البعض من النعمة التي أنعم الله بها على بعض آخر إذا كان عذاباً كان ما يجده البعض الآخر رحمة تقابل هذا العذاب ، وكذا نزول ما يتألم به ويؤذى على بعض كالعقوبات الدنيوية والأخروية إذا كان عذاباً كان الأمن والسلامة التي يجدها البعض الآخر رحمة بالنسبة إليه وتقابله ، وإن كانت الرحمة المطلقة بالمعنى الذي تقدم بيانه يشملهما جميعاً .

فهناك رحمة إلهية عامة يتنعم بها المؤمن والكافر والبرّ والفاجر وذو الشعور وغير ذي الشعور فيوجدون بها ويرزقون بها في أول وجودهم ثم في مسيرة الوجود ما داموا سالكين سبيل البقاء ، ورحمة إلهية خاصة وهي العطية الهنيئة التي يجود بها الله سبحانه في مقابل الإيمان والعبودية ، وتختص لا محالة بالمؤمنين الصالحين من عباده من حياة طيبة نورانية في الدنيا ، وجنة ورضوان في الآخرة ولا نصيب فيها للكافرين والمجرمين ، ويقابل الرحمة الخاصة عذاب وهو اللا ملائم الذي يصيب الكافرين والمجرمين من جهة كفرهم وجرمهم في الدنيا كعذاب الاستئصال والمعيشة الضنك وفي الآخرة من النار وآلامها ، ولا يقابل الرحمة العامة شيء من العذاب إذ كل ما يصدق عليه اسم شيء فهو من مصاديق الرحمة العامة لنفسه أو لغيره ، وكونه رحمة هي المقصودة في الخلقة ، وليس وراء الشيء شيء .

إذا تحقق هذا تبين أن قوله تعالى : ﴿عذابي أُصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء﴾ بيان لخصوص العذاب وعموم الرحمة ، وإنما قابل بين العذاب والرحمة العامة مع عدم تقابلهما لأن ذكر الرحمة العامة توطئة وتمهيد لما

سيذكره من صيرورتها رحمة خاصة في حق المتقين من المؤمنين .

وقد اتضح بما تقدم أن سعة الرحمة ليست سعة شأنية وأن قوله : ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ ليس مقيداً بالمشيئة المقدرة بل من لوازم سعة الرحمة الفعلية كما تقدم ، وذلك لأن الظاهر من الآية أن المراد بالرحمة الرحمة العامة وهي تسع كل شيء بالفعل وقد شاء الله ذلك فلزمتها فلا محل لتقدير ﴿إن شئت﴾ خلافاً لظاهر كلام جمع من المفسرين .

قوله تعالى : ﴿فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ تفريع على قوله : ﴿عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي﴾ الآية أي لازم وجوب إصابة العذاب بعض الناس وسعة الرحمة لكل شيء أن أوجب الرحمة على البعض الباقي ، وهم الذين يتقون ويؤتون الزكاة الآية .

وقد ذكر سبحانه الذين تنالهم الرحمة بأوصاف عامة وهي التقوى وإيتاء الزكاة والإيمان بآيات الله من غير أن يقيِّدهم بما يخص قومه كقولنا : للذين يتقون منكم ونحو ذلك لأن ذلك مقتضى عموم البيان في قوله : ﴿عذابي أصيب به من أشاء﴾ الآية والبيان العام ينتج نتيجة عامة .

وإذا قوبلت مسألة موسى بالآية كانت الآية بمنزلة المقيدة لها فإنه عليه السلام سأل الحسنة والرحمة لقومه ثم عللها بقوله : ﴿إنا هدنا إليك﴾ فكان معنى ذلك مسألة الرحمة لكل من هاد ورجع منهم بأن يكتب الله حسنة الدنيا والآخرة لمجرد هودهم وعودهم إليه فكان فيما أجابه الله به أنه سيكتب رحمته للذين آمنوا واتقوا فكأنه قال : اكتب رحمتك لمن هاد إليك منا ، فأجابه الله أن سأكتب رحمتي لمن هاد واتقى وآمن بآياتي فكان في ذلك تقييد لمسألته .

ولا ضير في ذلك فإنه سبحانه هو الهادي لأنبيائه ورسله المعلم لهم يعلِّم كليمه أن يقيِّد مسألته بالتقوى وهو الورع عن محارمه وبالإيمان بآياته وهو التسليم لأنبيائه وللأحكام النازلة إليهم ، ولا يطلق الهود وهو الرجوع إلى الله بالإيمان به ، فهذا تصرف في دعاء موسى بتقييد كما تصرَّف تعالى في دعاء إبراهيم بالتقييد في قوله : ﴿قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1] ، وبالتعميم والإطلاق في قوله فيما يحكي من دعائه لأهل

---

(١) البقرة : ١٢٤ .

مكة : ﴿وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فامتعه قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير﴾[١] ، فقد تبين أولاً أن الآية تتضمن استجابته تعالى لدعاء موسى : ﴿واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة﴾ بتقييد ما له فمن العجيب ما ذكره بعضهم : أن الآية بسياقها تدل على أن الله سبحانه رد دعوة موسى ولم يستجبها ، وكذا قول بعضهم : إن موسى عليه السلام دعا لقومه فاستجابه الله في حق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بناء على بيانيّة قوله : ﴿الذين يتّبعون الرسول﴾ الآية لقوله : ﴿للذين يتقون﴾ الآية وسيجيء .

وثانياً : أنه تعالى استجاب ما اشتمل عليه الفصل الأول من دعائه فإنه تعالى لم يرده ، وحاشا أن يحكي الله في كلامه دعاء لاغياً غير مستجاب ، وقوله : ﴿فسأكتبها للذين﴾ الآية فإنه يحاذي ما سأله عليه السلام من الحسنة المستمرة الباقية في الدنيا والآخرة لقومه ، وأما طلب المغفرة لذنب دفعي صدر عنهم بقولهم : ﴿أرنا الله جهرة﴾ فلا يحاذيه قوله : ﴿فسأكتبها﴾ الآية بوجه ، فسكوته تعالى عن رد دعوته دليل إجابتها كما في سائر الموارد التي تشابهه في القرآن .

ويلوّح إلى استجابة دعوته لهم بالمغفرة قوله في القصة في موضع آخر : ﴿ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلّكم تشكرون﴾[٢] فمن البعيد المستبعد أن يحييهم الله بعد إهلاكهم ولم يغفر لهم ذنبهم الذي أُهلكوا به .

وعلى أي حال معنى الآية : ﴿فسأكتبها﴾ أي سأكتب رحمتي وأقضيها وأُوجبها استعيرت الكتابة للإيجاب لأن الكتابة أثبت وأحكم ﴿للذين يتقون﴾ ويجتنبون المعاصي وترك الواجبات ﴿ويؤتون الزكاة﴾ وهي الحق المالي أو مطلق الإنفاق في سبيل الله الذي ينمو به المال ، ويصلح به مفاسد الإجتماع ، ويتم به نواقصه ، وربما قيل : إن المراد بها زكاة النفس وطهارتها ، وإيتاء الزكاة إصلاح أخلاق النفس . وليس بشيء .

﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ أي يسلّمون لما جاءتهم من عند الله من الآيات والعلامات سواء كانت آيات معجزة كمعجزات موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم وعليهم ، أو أحكاماً سماوية كشرائع موسى وأوامره وشرائع غيره من الأنبياء ، أو الأنبياء أنفسهم أو علامات صدق الأنبياء كعلائم محمد صلى الله عليه وآله وسلم التي

---

(١) البقرة : ١٢٦ .   (٢) البقرة : ٥٦ .

ذكرها الله تعالى لهم في كتاب موسى وعيسى عليهما السلام فكل ذلك آيات له تعالى يجب عليهم وعلى غيرهم أن يؤمنوا بها ويسلموا لها ، ولا يكذبوا بها .

وفي الآية التفات من سياق التكلم مع الغير إلى الغيبة فإنه قال أولاً : ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ . ثم قال : ﴿قال عذابي أصيب به﴾ الآية وكأن النكتة فيه إظهار ماله سبحانه من العناية الخاصة باستجابة دعاء الداعين من عباده فيقبل عليهم هو تعالى من غير أن يشاركه فيه غيره ولو بالتوسط فإن التكلم بلفظ المتكلم مع الغير لإظهار العظمة لمكان أن العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فإذا اريد إظهار عناية خاصة بالمخاطب أو بالخطاب تكلم بلفظ المتكلم وحده .

وعلى هذا جرى كلامه تعالى فاختار سياق المتكلم وحده المناسب لمعنى المناجاة والمسارة فيما حكى من أدعية أنبيائه وأوليائه واستجابته لهم في كلامه كأدعية نوح وإبراهيم ودعاء موسى ليلة الطور ، وأدعية سائر الصالحين واستجابته لهم ، ولم يعدل عن سياق المتكلم وحده إلا لنكتة زائدة .

وأما قوله : ﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ وما فيه من العدول من التكلم وحده ـ السياق السابق ـ إلى التكلم مع الغير فالظاهر أن النكتة فيه إيجاد الإتصال بين هذه الآية والآية التالية التي هي نوع من البيان لهذه الجملة أعني قوله : ﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ فإن الآية التالية ـ كما سيجيء ـ بمنزلة المعترضة من النتيجة المأخوذة في ضمن الكلام الجاري ، وسياقها سياق خارج عن سياق هذه القطعة المتعرضة للمشافهة والمناجاة بين موسى وبينه تعالى راجع إلى السياق الأصلي السابق الذي هو سياق المتكلم مع الغير .

فبتبديل ﴿والذين هم بآياتي يؤمنون﴾ إلى قوله : ﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ تتصل الآية التالية بسابقتها في السياق بنحو لطيف فافهم ذلك وتدبر فيه فإنه من عجب السياقات القرآنية .

قوله تعالى : **﴿الذين يتّبعون الرسول النبي الاميّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل﴾** إلى قوله **﴿كانت عليهم﴾** . قال الراغب في المفردات : الإصر عقد الشيء وحبسه بقهره يقال : أصرته فهو مأصور ، والمأصَر والمأصِر ـ بفتح الصاد وكسرها ـ محبس السفينة ، قال تعالى : ويضع

عنهم إصرهم أي الأمور التي تثبطهم وتقيّدهم عن الخيرات ، وعن الوصول إلى الثوابات ، وعلى ذلك : ولا تحمل علينا إصراً ، وقيل ثقلاً وتحقيقه ما ذكرت . (انتهى) والأغلال جمع غل وهو ما يقيّد به .

وقوله : ﴿الذين يتّبعون الرسول النبي الأمي﴾ الآية بحسب ظاهر السياق بيان لقوله : ﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ ويؤيده ما هو ظاهر الآية أنّ كونه صلى الله عليه وآله وسلم رسولاً نبيّاً أميّاً ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويحل لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم كلُّ ذلك من أمارات النبوّة الخاتمية وآياتها المذكورة لهم في التوراة والإنجيل فمن الإيمان بآيات الله الذي شرطه الله تعالى لهم في كلامه : أن يؤمنوا بالآيات المذكورة لهم أمارات لنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

غير أن من المسلّم الذي لا مرية فيه أن الرحمة التي وعد الله كتابته لليهود بشرط التقوى والإيمان بآيات الله ليست بحيث تختص بالذين آمنوا منهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ويحرم عنها صالحو بني إسرائيلَ من لدن أجاب الله دعوة موسى عليه السلام إلى أن بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله وسلم فآمن به شرذمة قليلة من اليهود ، فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه أصلاً . فبين موسى وعيسى عليهما السلام ، وكذا بعد عيسى عليه السلام ممن آمن به من بني إسرائيل جمّ غفير من المؤمنين الذين آمنوا بالدعوة الإلهية فقبل الله منهم إيمانهم ووعدهم بالخير ، والكلام الإلهي بذلك ناطق فكيف يمكن أن تقصر الرحمة الإلهية المبسوطة على بني إسرائيل في جماعة قليلة منهم آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ؟

فقوله : ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي﴾ الآية وإن كان بياناً لقوله : ﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ إلا أنه ليس بياناً مساوياً في السعة والضيق لمبيّنه بل بيان مستخرج من مبيّنه انتزع منه ، وخص بالذكر ليستفاد منه فيما هو الغرض من سوق الكلام ، وهو بيان حقيقة الدعوة المحمدية ، ولزوم إجابتهم لها وتلبيتهم لداعيها .

ولذلك في القرآن الكريم نظائر من حيث التضييق والتوسعة في البيان كما قال تعالى حاكياً عن إبليس : ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾ الآية ثم قال في موضع آخر حاكياً عنه : ﴿لأتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً لأضلنهم ولأمنينهم

ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله﴾[1] فإن القول الثاني المحكي عن إبليس مستخرج من عموم قوله المحكي أولاً : ﴿لأغوينهم أجمعين﴾ .

وقال تعالى في أول هذه السورة : ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ إلى أن قال ﴿يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم﴾ الآية وقد تقدم أن ذلك من قبيل استخراج الخطاب من الخطاب لغرض التعميم إلى غير ذلك من النظائر .

فيؤول معنى بيانية قوله : ﴿الذين يتبعون الرسول﴾ إلى استخراج بيان من بيان للتطبيق على مورد الحاجة كأنه قيل : فإذا كان المكتوب من رحمة الله لبني إسرائيل قد كتب للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون فمصداقه اليوم - يوم بعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم - هم الذين يتبعونه من بني إسرائيل لأنهم الذين اتقوا وآتوا الزكاة وهم الذين آمنوا بآياتنا فإنهم آمنوا بموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم وهم آياتنا ، وآمنوا بمعجزات هؤلاء الرسل وما نزل عليهم من الشرائع والأحكام وهي آياتنا ، وآمنوا بما ذكرنا لهم في التوراة والانجيل من أمارات نبوة محمد وعلامات ظهوره ودعوته ، وهي آياتنا .

ثم قوله : ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي﴾ الآية أُخذ فيه ﴿يتبعون﴾ موضع يؤمنون ، وهو من أحسن التعبير لأن الإيمان بآيات الله سبحانه كأنبيائه وشرائعهم إنما هو بالتسليم والطاعة فاختير لفظ الإتباع للدلالة على أن الإيمان بمعنى الإعتقاد المجرد لا يغني شيئاً فإن ترك التسليم والطاعة عملاً تكذيب بآيات الله وإن كان هناك اعتقاد بأنه حق .

وذكره صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الأوصاف الثلاث : الرسول النبي الأمي ، ولم يجتمع له في موضع من كلامه تعالى إلا في هذه الآية والآية التالية ، مع قوله تعالى بعده : ﴿الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل﴾ تدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان مذكوراً فيهما معرّفاً بهذه الأوصاف الثلاث .

ولولا أن الغرض من توصيفه بهذه الثلاث هو تعريفه بما كانوا يعرفونه به من النعوت المذكورة له في كتابيهم لما كانت لذكر الثلاث : ﴿الرسول النبي الأمي﴾ وخاصة الصفة الثالثة نكتة ظاهرة .

---

(١) النساء : ١١٩ .

وكذلك ظاهر الآية يدل أو يشعر بأن قوله : يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر إلى آخر الأمور الخمسة التي وصفه ﷺ بها في الآية من علائمه المذكورة في الكتابين ، وهي مع ذلك من مختصات النبي ﷺ وملّته البيضاء فإن الأمم الصالحة وإن كانوا يقومون بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذكره تعالى من أهل الكتاب في قوله : ﴿ليسوا سواءً من أهل الكتاب أمة قائمة﴾ إلى أن قال ﴿ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾(١) .

وكذلك تحليل الطيبات وتحريم الخبائث في الجملة من جملة الفطريات التي أجمع عليها الأديان الإلهية ، وقد قال تعالى : ﴿قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾(٢) .

وكذلك وضع الإصر والأغلال وإن كان مما يوجد في الجملة في شريعة عيسى عليه السلام كما يدل عليه قوله فيما حكى الله عنه في القرآن الكريم : ﴿ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرّم عليكم﴾(٣) ، ويشعر به قوله خطاباً لبني إسرائيل : ﴿قد جئتكم بالحكمة ولأبيِّن لكم بعض الذي تختلفون فيه﴾(٤) .

إلا أنه لا يرتاب ذو ريب في أن الدين الذي جاء به محمد ﷺ بكتاب من عند الله مصدّق لما بين يديه من الكتب السماوية ـ وهو دين الإسلام ـ هو الدين الوحيد الذي نفخ في جثمان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل ما يسعه من روح الحياة ، وبلغ به من حد الدعوة الخالية إلى درجة الجهاد في سبيل الله بالأموال والنفوس ، وهو الدين الوحيد الذي أحصى جميع ما تتعلق به حياة الإنسان من الشؤون والأعمال ثم قسمها إلى طيبات فأحلها ، وإلى خبائث فحرمها ، ولا يعادله في تفصيل القوانين المشرعة أي شريعة دينية وقانون إجتماعي ، وهو الدين الذي نسخ جميع الأحكام الشاقة الموضوعة على أهل الكتاب واليهود خاصة ، وما تكلفها علماؤهم ، وابتدعها أحبارهم ورهبانهم من الأحكام المبتدعة .

---

(١) آل عمران : ١١٤ .
(٢) الأعراف : ٣٢ .
(٣) آل عمران : ٥٠ .
(٤) الزخرف : ٦٣ .

فقد اختص الإسلام بكمال هذه الأمور الخمسة وإن كانت توجد في غير نماذج من ذلك .

على أن كمال هذه الأمور الخمسة في هذه الملّة البيضاء أصدق شاهد وأبين بيِّنة على صدق الناهض بدعوتها ﷺ ، ولو لم تكن تذكر أمارات له في الكتابين فإن شريعته كمال شريعة الكليم والمسيح عليهما السلام وهل يطلب من شريعة حقّة إلا عرفانها المعروف وإنكارها المنكر ، وتحليلها الطيبات ، وتحريمها الخبائث ، وإلغاؤها كل إصر وغل ؟ وهي تفاصيل الحق الذي تدعو إليه الشرائع الإلهية فليعترف أهل التوراة والإنجيل أن الشريعة التي تتضمن كمال هذه الأمور بتفاصيلها هي عين شريعتهم في مرحلة كاملة .

وبهذا البيان يظهر أن قوله تعالى : ﴿**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر**﴾ الآية يفيد بمجموعه معنى تصديقه لما في كتابيهم من شرائع الله تعالى كأنه قيل مصدقاً لما بين يديه كما في قوله تعالى : ﴿ولما جاءهم رسول من عند الله مصدّق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون﴾[1] وقوله : ﴿ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدّق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾[2] يريد مجيء النبي ﷺ بكمال ما في كتابهم من الشريعة مصدِّقاً له ثم كفرهم به وهم يعلمون أنه المذكور في كتبهم المبشر به بلسان أنبيائهم كما حكى سبحانه عن المسيح في قوله : ﴿يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدِّقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾[3] .

وسنبحث عن بشاراته ﷺ الواقعة في كتبهم المقدسة بما تيسر من البحث إن شاء الله العزيز .

غير أنه تعالى لم يقل : مصدقاً لما بين يديه بدل قوله : ﴿يأمرهم بالمعروف﴾ الآية لأن وجه الكلام إلى جميع الناس دون أهل الكتاب خاصة ، ولذا أمر نبيه ﷺ في الآية التالية بقوله : ﴿قل يا أيها الناس إني رسول إليكم

---

(١) البقرة : ١٠١ . (٢) البقرة : ٨٩ . (٣) الصف : ٦ .

جميعاً﴾ ولم يقيّد الكلام في قوله : ﴿فالذين آمنوا به﴾ الخ بما يختص به بأهل الكتاب .

قوله تعالى : ﴿فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور﴾ إلى آخر الآية التعزير النصرة مع التعظيم ، والمراد بالنور النازل معه القرآن الكريم ذكر بنعت النورية ليدل به على أنه ينير طريق الحياة ، ويضيء الصراط الذي يسلكه الإنسان إلى موقف السعادة والكمال ، والكلام في هذا الشأن .

وفي قوله تعالى : ﴿أُنزل معه﴾ ولم يقل : أُنزل عليه أو أُنزل إليه و« مع » تدل على المصاحبة والمقارنة تلويح إلى معنى الإمارة والشهادة التي ذكرناها كأنه قيل : واتبعوا النور الذي أنزل عليه وهو بما يحتوي عليه من كمال الشرائع السابقة ، ويظهره بالإضاءة شاهد على صدقه ، وأمارة أنه هو الذي وعد به أنبياؤهم ، وذكر لهم في كتبهم فقوله : « معه » حال من نائب فاعل « أُنزل » . وقد وقع نظيره في قوله تعالى : ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾(١) .

وقد اختلف المفسرون في توجيه هذه المعيَّة ومعناها : فقيل : إن الظرف ـ معه ـ متعلق بأنزل ، والكلام على حذف مضاف أي مع نبوته أو إرساله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه لم ينزل معه ، وإنما أنزل مع جبرئيل ، وقيل : متعلق بـ « اتبعوا » والمعنى شاركوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في اتباعه ، أو المعنى اتبعوا القرآن مع اتباعهم له وقيل : حال عن فاعل اتبعوا ، والمعنى اتبعوا القرآن مصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في اتباعه ، وقيل : « مع » هنا بمعنى على ، وقيل : بمعنى عند ، ولا يخفى بعد الجميع .

وقوله : ﴿فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور﴾ الآية بمنزلة التفسير لقوله في صدر الآية : ﴿الذين يتّبعون الرسول﴾ وأن المراد باتباعه حقيقة اتباع كتاب الله المشتمل على شرائعه ، وأن الذي له صلى الله عليه وآله وسلم من معنى الاتباع هو الإيمان بنبوته ورسالته من غير تكذيب به ، واحترامه بالتسليم له ونصرته فيما عزم عليه من سيرته .

والكلام أعني قوله : ﴿فالذين آمنوا به﴾ الآية نتيجة متفرعة على قوله في صدر الآية : ﴿الذين يتبعون الرسول﴾ الآية بناء على ما قدمناه من أنه بيان خاص

---

(١) البقرة : ٢١٣ .

مستخرج من قوله : ﴿والذين هم بآياتنا يؤمنون﴾ الذي هو بيان عام ، والمعنى إذا كان اتباع الرسول بهذه الأوصاف والنعوت هو من الإيمان بآياتنا الذي شرطناه على بني إسرائيل في قول دعوة موسى لهم ببسط الرحمة في الدنيا والآخرة وفيه الفلاح بكتابة الحسنة في الدنيا والآخرة فالذين آمنوا به ـ إلى آخر ما شرط الله ـ ﴿أولئك هم المفلحون﴾ .

قوله تعالى : **﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ إلى قوله ﴿ويميت﴾** لما لاح من الأوصاف التي وصف بها نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن عنده كمال الدين الذي به حياة الناس الطيبة في أي مكان فرضوا وفي أي زمان قدّر وجودهم ، ولا حاجة للناس في طيّب حياتهم إلى أزيد من أن يؤمروا بالمعروف ، وينهوا عن المنكر ، وتحلل لهم الطيبات ، وتحرَّم عليهم الخبائث ، ويوضع عنهم إصرهم والأغلال التي عليهم أمر نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم أن يعلن بنبوته الناس جميعاً من غير أن تختص بقوم دون قوم فقال : ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ .

وقوله : **﴿الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت﴾** صفات وصف الله بها ، وهي بمجموعها بمنزلة تعليل يبين بها إمكان الرسالة من الله في نفسها أولاً وإمكان عمومها لجميع الناس ثانياً فيرتفع به استيحاش بني إسرائيل أن يرسل إليهم من غير شعبهم وخاصة من الاميين وهم شعب الله ومن مزاعمهم أنه ليس عليهم في الاميين سبيل ، وهم خاصة الله وأبناؤه وأحباؤه ، وبه يزول استبعاد غير العرب من جهة العصبية القومية أن يرسل إليهم رسول عربي .

وذلك أن الله الذي اتخذه رسولاً هو الذي له ملك السماوات والأرض والسلطنة العامة عليها ، ولا إله غيره حتى يملك شيئاً منها فله أن يحكم بما يشاء من غير أن يمنع عن حكمه مانع يزاحمه أو تعوق إرادته إرادة غيره فله أن يتخذ رسولاً إلى عباده وأن يرسل رسوله إلى بعض عباده أو إلى جميعهم كيف شاء .

وهو الذي له الإحياء والإماتة فله أن يحيي قوماً أو الناس جميعاً بحياة طيبة سعيدة والسعادة والهدى من الحياة كما أن الشقاوة والضلالة موت ، قال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾(١) ، وقال : ﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس﴾(٢) ، وقال : ﴿إنما

---

(١) الأنفال : ٢٤ .   (٢) الأنعام : ١٢٢ .

يستجيب الذين يسمعون ، والموتى يبعثهم الله﴾[١] .

قوله تعالى : ﴿**فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي**﴾ إلى آخر الآية تفريع على ما تقدم أي إذا كان الحال هذا الحال فآمنوا بي فإني ذاك الرسول النبي الامي الذي بشر به في التوراة والإنجيل ، وأنا إؤمن بالله ولا أكفر به وأؤمن بكلماته وهي ما قضى به من الشرائع النازلة عليّ وعلى الأنبياء السالفين ، واتبعوني لعلكم تفلحون .

هذا ما يقتضيه السياق ، ومنه يعلم وجه الإلتفات من التكلم إلى الغيبة في قوله ﴿ورسوله النبي الأمي الذي﴾ الآية فإن الظاهر من السياق أن هذه الآية ذيل الآية السابقة ، وهما جميعاً من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

ووجه الإلتفات ـ كما ظهر مما تقدم ـ أن يدل بالأوصاف الموضوعة مكان ضمير المتكلم على تعليل الأمر في قوله : ﴿فآمنوا﴾ وقوله : ﴿فاتبعوه لعلكم تهتدون﴾ .

والمراد بالإهتداء الإهتداء إلى السعادة الآخرة التي هي رضوان الله والجنة لا الإهتداء إلى سبيل الحق فإن الإيمان بالله ورسوله واتباع رسوله بنفسه اهتداء ، فيرجع معنى قوله : ﴿لعلكم تهتدون﴾ إلى معنى قوله في الآية السابقة في نتيجة الإيمان والإتباع : ﴿أولئك هم المفلحون﴾ .

قوله تعالى : ﴿**ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون**﴾ وهذا من نصفة القرآن مدح من يستحق المدح ، وحمد صالح أعمالهم بعد ما قرّعهم بما صدر عنهم من السيّئات فالمراد أنهم ليسوا جميعاً على ما وصفنا من مخالفة الله ورسوله ، والتزام الضلال والظلم بل منهم أمة يهدون الناس بالحق وبالحق يعدلون فيما بينهم فالباء في قوله : ﴿بالحق﴾ للآلة وتحتمل الملابسة .

وعلى هذا فالآية من الموارد التي نسبت الهداية فيها إلى غيره تعالى وغير الأنبياء والأئمة كما في قوله حكاية عن مؤمن آل فرعون ولم يكن بنبي ظاهراً : ﴿وقال الذي آمن يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد﴾[٢] .

ولا يبعد أن يكون المراد بهذه الأمة من قوم موسى عليه السلام الأنبياء والأئمة الذين نشأوا فيهم بعد موسى وقد وصفهم الله في كلامه بالهداية كقوله تعالى :

(١) الأنعام : ٣٦ .
(٢) غافر : ٣٨ .

﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾[١] وغيره من الآيات وذلك أن الآية أعني قوله : ﴿أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ لو حملت على حقيقة معناها من الهداية بالحق والعدل بالحق لم يتيسر لغير النبي والإمام أن يتلبس بذلك وقد تقدم كلام في الهداية في تفسير قوله تعالى : ﴿قال إني جاعلك للناس إماماً﴾[٢] وقوله : ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره﴾[٣] . وغيرهما من الآيات .

قوله تعالى : ﴿**وقطّعناهم اثنتي عشرة أسباطاً أمماً**﴾ إلى آخر الآية . السبط بحسب اللغة ولد الولد أو ولد البنت . والجمع أسباط ، وهو في بني إسرائيل بمعنى قوم خاص ، فالسبط عندهم بالمنزلة القبيلة عند العرب . وقد نقل عن ابن الحاجب أن أسباطاً في الآية بدل من العدد لا تمييز وإلا لكانوا ستة وثلاثين سبطاً على إرادة أقل الجمع من ﴿أسباطاً﴾ وتمييز العدد محذوف للدلالة عليه بقوله : ﴿أسباطاً﴾ والتقدير وقطّعناهم اثنتي عشرة فرقة أسباطاً هذا . وربما قيل : إنه تمييز لكونه بمعنى المفرد والمعنى اثنتي عشرة جماعة مثلاً .

وقوله : ﴿**وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه**﴾ الآية الانبجاس هو الانفجار وقيل الانبجاس خروج الماء بقلة ، والانفجار خروجه بكثرة ، وظاهر من قوله : ﴿**فانبجست منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم**﴾ أن العيون كانت بعدد الأسباط وأن كل سبط اختصوا بعين من العيون ، وأن ذلك كانت عن مشاجرة بينهم ومنافسة ، وهو يؤيد ما في الروايات من قصتها . وباقي الآية ظاهر .

وقد عدّ الله سبحانه في هذه الآيات من معجزات موسى عليه السلام وآياته : الثعبان واليد البيضاء ، وسني آل فرعون ونقص ثمراتهم ، والطوفان ، والجراد ، والقمل ، والضفادع ، والدم ، وفلق البحر ، وإهلاك السبعين ، وإحياءهم ، وانبجاس العيون من الحجر بضرب العصا ، والتظليل بالغمام ، وإنزال المنّ والسلوى ، ونتق الجبل فوقهم كأنه ظلة . ويمكنك أن تضيف إليها التكليم ونزول التوراة ، ومسخ بعضهم قردة خاسئين . وسيجيء تفصيل البحث في قصته عليه السلام في تفسير سورة هود إن شاء الله .

---

(١) السجدة : ٢٤ . (٢) البقرة : ١٢٤ . (٣) الأنعام : ١٢٥ .

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن محمد بن سالم بيّاع القصب عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : إن عبد الله بن عجلان قال في مرضه الذي مات فيه : إنه لا يموت فمات . فقال : لا غفر الله شيئاً من ذنوبه أين ذهب إن موسى اختار سبعين رجلاً من قومه فلما أخذتهم الرجفة قال ربِّ : أصحابي أصحابي . قال : إني أبدلك بهم من هو خير لكم منهم فقال : إني عرفتهم ووجدت ريحهم . قال : فبعث الله له أنبياء .

أقول : المراد أن الله بدّل له بعبد الله بن عجلان أصحاباً هم خير منه كما فعل بموسى ، والخبر غريب في بابه ولا يوافق ظاهر الكتاب .

وفي البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن سعد بن عبد الله القمّي في حديث طويل عن القائم عليه السلام قال : قلت : فأخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار إمام لأنفسهم . قال : مصلح أو مفسد ؟ قلت : مصلح . قال : فهل يجوز أن يقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحدهم ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد ؟ قلت : بلى . قال : هي العلة التي أوردها لك برهاناً :

أخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم الله ، وأنزل عليهم الكتاب وأيدهم بالعصمة إذ هم أعلام الأمم[1] وأهدى للاختيار منهم مثل موسى وعيسى هل يجوز مع وفور عقلهما وكمال علمهما إذا هما بالإختيار أن يقع خيرتهما على المنافق وهما يظنان أنه مؤمن ؟ قلت : لا . فقال : هذا موسى كليم الله مع وفور عقله ، وكمال علمه ، ونزول الوحي عليه اختار من أعيان قومه ، ووجوه عسكره لميقات ربه سبعين رجلاً ممن لا يشك في إيمانهم وإخلاصهم فوقعت خيرته على المنافقين قال الله عز وجل : ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ إلى قوله ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ .

فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه للنبوة واقعاً على الأفسد دون الأصلح وهو يظن أنه الأصلح دون الأفسد علمنا أن الإختيار ليس إلا لمن يعلم بما تخفي الصدور ، وتكنّ الضمائر وتنصرف عليه السرائر، وأن لا خطر لاختيار المهاجرين

(١) كذا في النسختين المطبوعتين من البرهان ولعله تصحيف : إذ هم أعلم الأمم .

والأنصار بعد وقوع خيرة الأنبياء على ذوي الفساد لما أرادوا أهل الصلاح .

أقول : الآية فيها منقولة بالمعنى بمعنى أنها ملفقة من آيات القصة في سورتي الأعراف والنساء .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن نوف الحميري قال : لما اختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقات ربه قال الله لموسى : أجعل لكم الأرض مسجداً وطهوراً ، وأجعل السكينة معكم في بيوتكم ، وأجعلكم تقرؤون التوراة من ظهور قلوبكم فيقرؤها الرجل منكم والمرأة والحر والعبد والصغير والكبير .

فقال موسى : إن الله قد جعل لكم الأرض مسجداً وطهوراً . قالوا : لا نريد أن نصلي إلا في الكنائس . قال : ويجعل السكينة معكم في بيوتكم . قالوا : لا نريد إلا كما كانت في التابوت . قال : ويجعلكم تقرؤون التوراة عن ظهور قلوبكم فيقرؤها الرجل منكم والمرأة والحر والعبد والصغير والكبير . قالوا : لا نريد أن نقرأها إلا نظراً . قال الله : فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ـ إلى قوله ـ المفلحون .

قال موسى : أتيتك بوفد قومي فجعلت وفادتهم لغيرهم اجعلني من هذه الأمة . قال : إن نبيهم منهم . قال : اجعلني من هذه الأمة قال : إنك لن تدركهم . قال : رب أتيتك بوفد قومي فجعلت وفادتهم لغيرهم . قال : فأوحى إليه ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ قال : فرضي موسى . قال نوف : ألا تحمدون رباً شهد غيبتكم ، وأخذ لكم بسمعكم ، وجعل وفادة غيركم لكم .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن نوف البكالي : أن موسى لما اختار من قومه سبعين رجلاً قال لهم : فدوا إلى الله وسلوه فكانت لموسى مسألة ولهم مسألة فلما انتهى إلى الطور المكان الذي وعده الله به قال لهم موسى : سلوا الله . قالوا : أرنا الله جهرة . قال : ويحكم تسألون الله هذا مرتين ؟ قالوا : هي مسألتنا أرنا الله جهرة فأخذتهم الرجفة فصعقوا . فقال موسى : أي رب جئتك بسبعين من خيار بني إسرائيل فأرجع إليهم وليس معي منهم أحد فكيف أصنع ببني إسرائيل ؟ أليس يقتلوني ؟ فقال له : سل مسألتك . قال : أي

رب إني أسألك أن تبعثهم ، فبعثهم الله ، فذهبت مسألتهم ومسألته ، وجعلت تلك الدعوة لهذه الأمة .

أقول : وإنما أوردنا الروايتين لكونهما بما فيهما من القصة شبيهتين بالموقوفات لكنهما مع الإختلاف لا ينطبقان على شيء مما فيهما من أطراف القصة ونزول الآيات ، على ظاهر شيء من الآيات فمسألتهم إنما هي الرؤية وقد ردّت إليهم . ومسألة موسى عليه السلام إنما هي بعثهم ، وقد اجيبت فبعثوا ، وكتابة الرحمة على بني إسرائيل ، وقد أجيبت بشرط التقوى والإيمان بآيات الله ، ولم يجعل شيء من وفادتهم لغيرهم ، والخطاب بقوله : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون موسى على ما يعطيه السياق .

ونظير الروايتين في عدم الإنطباق على الآية ما روي عن ابن عباس في قوله : ﴿واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة﴾ قال : فلم يعطها موسى قال : ﴿عذابي أصيب به من أشاء﴾ إلى قوله ﴿المفلحون﴾ والمراد أنه لم يعطها بل أعطيتها هذه الأمة وقد مر أن ظهور الآية في غير ذلك .

ونظير ذلك ما روي عن السدّي في قوله تعالى : ﴿إن هي إلا فتنتك﴾ الآية قال : قال موسى : يا رب إن هذا السامري أمرهم أن يتخذوا العجل أرأيت الروح من نفخها فيه ؟ قال الرب : أنا ، قال : فأنت إذاً أضللتهم ، وروى العياشي في تفسيره مثله عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام مرسلاً ، وفيه قال موسى : يا رب ومن أخار العجل ؟ قال : أنا . قال موسى عنده : إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء .

وذلك أن الآية أعني قوله : ﴿إن هي إلا فتنتك﴾ من كلامه عليه السلام في قصة هلاك السبعين ، وأين هي من قصة العجل ؟ إلا أن يتكرر منه ذلك .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وأبو داود عن جندب بن عبد الله البجلي قال جاء أعرابي فأناخ راحلته ثم عقلها ثم صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم نادى : اللهم ارحمني ومحمداً ولا تشرك في رحمتنا أحداً . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لقد حظرت رحمة واسعة إن الله خلق مائة رحمة فأنزل رحمة يتعاطف بها الخلق جنّها وإنسها وبهائمها ، وعنده تسعة وتسعون .

وفيه أخرج أحمد ومسلم عن سلمان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن لله مائة

رحمة فمنها رحمة يتراحم بها الخلق ، وبها تعطف الوحوش على أولادها ، وآخر تسعة وتسعين إلى يوم القيامة .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة عن سلمان موقوفاً وابن مردويه عن سلمان قال : قال النبي ﷺ : إن الله خلق مائة رحمة يوم خلق السموات والأرض كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض فأهبط منها رحمة إلى الأرض فبها تراحم الخلائق ، وبها تعطف الوالدة على ولدها ، وبها تشرب الطير والوحوش من الماء ، وبها تعيش الخلائق فإذا كان يوم القيامة انتزعها من خلقه ثم أفاضها على المتّقين ، وزاد تسعة وتسعين رحمة ثم قرء : ﴿ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون﴾ .

أقول : وهذا المعنى مروي أيضاً من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ، والرواية الثانية كأنها نقل بالمعنى للرواية الأولى ، وقد أفسد الراوي المعنى بقوله : ﴿فإذا كان يوم القيامة انتزعها من خلقه﴾ وليت شعري إذا سلب الرحمة من غير المتقين من خلقه فبماذا تبقى وتعيش السماوات والأرض والجنّة والنار ومن فيها والملائكة وغيرهم ولا رحمة تشملهم .

والأحسن في التعبير ما ورد في بعض رواياتنا ـ على ما أذكر ـ أن الله يومئذ يجمع المائة للمؤمنين ، وجمع المائة لهم واستعمالها فيهم غير انتزاعها عن غيرهم وتخصيصها بهم فالأول جائز معقول دون الثاني فافهم ذلك .

وفيه أخرج الطبراني عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ في حديث : والذي نفسي بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة يتطاول بها إبليس رجاء أن تصيبه .

أقول : ومن طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما في معناه .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن أبي بكر الهمذاني قال : لما نزلت ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ قال إبليس : يا ربِّ وأنا من الشيء فنزلت فسأكتبها ﴿للذين يتقون﴾ الآية فنزعها الله من إبليس .

أقول : والظاهر أنه فرض وتقدير من أبي بكر ، ولا ريب في تنعّم إبليس بالرحمة العامة التي يشتمل عليها صدر الآية ، وحرمانه من الرحمة الخاصة الأخروية التي يتضمنها ذيلها .

في تفسير البرهان عن نهج البيان روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : أي الخلق أعجب إيمانا ؟ فقالوا : الملائكة ، فقال : الملائكة عند ربهم فما لهم لا يؤمنون ؟ فقالوا : الأنبياء . فقال : الأنبياء يوحى إليهم فما لهم لا يؤمنون ؟ فقالوا : نحن . فقال : أنا فيكم فما لكم لا تؤمنون ؟ إنما هم قوم يكونون بعدكم فيجدون كتاباً في ورق فيؤمنون به ، وهذا معنى قوله : ﴿واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ .

أقول : والخبر لا بأس به ، وهو من الجري والانطباق ، وفي بعض الروايات أن النور هو علي عليه السلام وهو أيضاً من قبيل الجري أو الباطن .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن عليّ بن أبي طالب قال : افترقت بنو إسرائيل بعد موسى إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ فرقة ، وافترقت النصارى بعد عيسى على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ فرقة ، وتفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ فرقة . فأما اليهود فإن الله يقول : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ وأما النصارى فإن الله يقول : ﴿منهم أمة مقتصدة﴾ فهذه التي تنجو ، وأما نحن فيقول : ﴿وممّن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ فهذه التي تنجو من هذه الأمة .

وفي تفسير العياشي عن أبي الصهبان البكري قال : سمعت عليّ بن أبي طالب عليه السلام دعا رأس الجالوت وأسقف النصارى فقال : إني سائلكما عن أمر وأنا أعلم به منكما ولا تكتماني .

يا رأس الجالوت بالذي أنزل التوراة على موسى ، وأطعمهم المن والسلوى ، وضرب لهم في البحر طريقاً يبساً ، وفجّر لهم من الحجر الطوري اثنتي عشرة عيناً لكل سبط من بني إسرائيل عيناً إلاّ ما أخبرتني على كم افترقت بنو إسرائيل بعد موسى ؟ فقال : فرقة واحدة ، فقال : كذبت والذي لا إله إلاّ هو لقد افترقت على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة فإن الله يقول : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ فهذه التي تنجو .

وفي المجمع أنهم قوم من وراء الصين وبينهم وبين الصين واد من الرمال لم يغيّروا ولم يبدّلوا . قال : وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام .

أقول : الرواية ضعيفة غير مسلّمة ، ولا خبر عن هذه الأمة اليهودية الهادية

العادلة اليوم ، ولو كانوا اليوم لم يكونوا هادين ولا مهتدين لنسخ شريعة موسى بشريعة عيسى عليه السلام أولاً ثم نسخ شريعتهما جميعاً بشريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثانياً ، ولذا اضطر بعض من أورد هذه القصة الخرافية فأضاف إليها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نزل إليهم ليلة المعراج ودعاهم فآمنوا به وعلّمهم الصلاة .

وقد اختلقوا لهم قصصاً عجيبة مختلفة ، فعن مقاتل : أن مما فضل الله به محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أنه عاين ليلة المعراج قوم موسى الذين من وراء الصين ، وذلك أن بني إسرائيل حين عملوا بالمعاصي وقتلوا الذين يأمرون بالقسط من الناس دعوا ربهم وهم بالأرض المقدّسة فقالوا : اللهم أخرجنا من بين أظهرهم . فاستجاب لهم فجعل لهم سرباً في الأرض فدخلوا فيه ، وجعل معهم نهراً يجري ، وجعل لهم مصباحاً من نور بين أيديهم فساروا فيه سنة ونصفاً ، وذلك من بيت المقدس إلى مجلسهم الذي هم فيه فأخرجهم الله إلى أرض يجتمع فيها الهوام والبهائم والسباع مختلطين بها ليست فيها ذنوب ولا معاص ، فأتاهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلك الليلة ومعه جبرئيل فآمنوا به وصدقوه وعلّمهم الصلاة . وقالوا : إن موسى قد بشّرهم به .

وعن الشعبي قال : إن لله عباداً من وراء الأندلس كما بيننا وبين الأندلس لا يرون أن الله عصاه مخلوق رضراضهم الدر والياقوت ، وجبالهم الذهب والفضة لا يزرعون ولا يحصدون ولا يعملون عملاً ، لهم شجر على أبوابهم لها أوراق عراض هي لبوسهم ، ولهم شجر على أبوابهم لها ثمر فمنها يأكلون .

إلى غير ذلك مما ورد في قصتهم ، وهي جميعاً مجعولة ، وقد عرفت معنى الآية في البيان المتقدم .

* * *

وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُوا هَـٰذِهِ الْقَرْيَـةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (١٦١) فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلاً غَيْرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ (١٦٢)

وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ آلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي آلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٣) وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً آللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٦٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا آلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ آلسُّوءِ وَأَخَذْنَا آلَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٥) فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (١٦٦) وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١٦٧) وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَماً مِنْهُمُ آلصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذٰلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَآلسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (١٦٨) فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هٰذَا الْأَدْنىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى آللهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَآلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ (١٦٩) وَآلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا آلصَّلٰوةَ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (١٧٠) وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٧١) .

(بيـان)

في الآيات بيان قصص أخرى من قصص بني إسرائيل فسقوا فيها عن أمر الله ، ونقضوا ميثاقه فأخذهم الله بعقوبة أعمالهم وسلّط عليهم من الظالمين من يسومهم سوء العذاب فهؤلاء أسلافهم وقد خلف من بعدهم أخلاف يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً ويساهلون في أمر الدين ، وهذا حالهم إلا قليل منهم لا يعدون الحق .

قوله تعالى : ﴿وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية﴾ إلى آخر الآيتين ، القرية هي التي كانت في الأرض المقدسة أمروا بدخولها وقتال أهلها من العمالقة وإخراجهم منها فتمرّدوا عن الأمر ، وردّوا على موسى عليه السلام فابتلوا بالتيه ، والقصة مذكورة في سورة المائدة[1] .

وقوله : ﴿وقولوا حطّة وادخلوا الباب سجّداً﴾ الآية تقدم الكلام في نظيره من سورة البقرة[2] ، وقوله : ﴿سنزيد المحسنين﴾ في موضع الجواب عن سؤال مقدّر كأنه لمّا قال : ﴿يغفر لكم خطيئاتكم﴾ قيل : ثم ماذا فقال : ﴿سنزيد المحسنين﴾ .

قوله تعالى : ﴿وسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت﴾ إلى آخر الآية . أي اسأل بني إسرائيل عن حال أهل القرية ﴿التي كانت حاضرة البحر﴾ أي قريبة منه مشرفة عليه من حضر الأمر إذا أشرف عليه وشهده ﴿إذ يعدون﴾ ويتجاوزون حدود ما أمر الله به في أمر « السبت » وتعظيمه وترك الصيد فيه ﴿إذ تأتيهم حيتانهم﴾ والسمك الذي في ناحيتهم ﴿يوم سبتهم شرّعاً﴾ جمع شارع وهو الظاهر البيّن ﴿ويوم لا يسبتون لا تأتيهم﴾ أي إن تجاوزهم عن حدود ما أمر به الله كان إذ كانت الحيتان تأتيهم شرّعاً يوم منعوا من الصيد وأمروا بالسبت ، وأمّا إذا مضى اليوم وأبيح لهم الصيد وذلك غير يوم السبت فكان لا تأتيهم الحيتان وكان ذلك من بلاء الله وامتحانه ابتلاهم بذلك لشيوع الفسق بينهم فبعثهم الحرص على صيدها على مخالفة أمر الله سبحانه ، ولم يمنعهم تقوى عن التعدي ، ولذلك قال : ﴿كذلك نبلوهم﴾ أي نمتحنهم ﴿بما كانوا يفسقون﴾ .

---

(١) آية ٢٠ ـ ٢٦ .
(٢) آية ٥٨ ـ ٥٩ .

قوله تعالى : ﴿وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم﴾ إلى آخر الآية ، إنما قالت هذه الأمة ما قالت ، لامة أخرى منهم كانت تعظهم وتنهاهم عن مخالفة أمر الله في السبت .

فالتقدير : ﴿وإذ قالت أمة منهم لأمة أخرى كانت تعظهم﴾ حذف للإيجاز وظاهر كلامهم : ﴿لم تعظون قوماً الله مهلكهم﴾ ﴿أو معذبهم عذاباً شديداً﴾ أنهم كانوا أهل تقوى يجتنبون مخالفة الأمر إلا أنهم تركوا نهيهم عن المنكر فخالطوهم وعاشروهم ولو كان هؤلاء اللائمون من المتعدين الفاسقين لوعظهم أولئك الملومون ، ولم يجيبوهم بمثل قولهم : ﴿معذرة إلى ربكم﴾ الخ ، وأن المتعدين طغوا في تعديهم وتجاهروا في فسقهم فلم يكونوا لينتهوا بنهي ظاهراً غير أن الأمة التي كانت تعظهم لم ييأسوا من تأثير العظة فيهم ، وكانوا يرجون منهم الانتهاء لو استمروا في عظتهم ، ولا أقل من انتهاء بعضهم ولو بعض الانتهاء ، وليكون ذلك معذرة منهم إلى الله سبحانه بإظهار أنهم غير موافقين لهم في فسقهم منزجرون عن طغيانهم بالتمرد .

ولذلك أجابوا عن قولهم : ﴿لم تعظون﴾ الخ ، بقولهم : ﴿معذرة إلى ربكم ولعلهم يتّقون﴾ أي إنما نعظهم ليكون ذلك عذراً إلى ربكم ، ولأنّا نرجو منهم أن يتّقوا هذا العمل .

وفي قولهم : ﴿إلى ربكم﴾ حيث أضافوا الرب إلى اللائمين ولم يقولوا : إلى ربنا إشارة إلى أن التكليف بالعظة ليس مختصاً بنا بل أنتم أيضاً مثلنا يجب عليكم أن تعظوهم لأن ربكم لمكان ربوبيته يجب أن يعتذر إليه ، ويبذل الجهد في فراغ الذمة من تكاليفه والوظائف التي أحالها إلى عباده ، وأنتم مربوبون له كما نحن مربوبون فعليكم من التكاليف ما هو علينا .

قوله تعالى : ﴿فلما نسوا ما ذُكّروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء﴾ المراد بنسيانهم ما ذكّروا انقطاع تأثير الذكر في نفوسهم وإن كانوا ذاكرين لنفس التذكر حقيقة فإنّما الأخذ الإلهي مسبب عن الاستهانة بأمره والإعراض عن ذكره ، بل حقيقة النسيان بحسب الطبع مانع عن فعلية التكليف وحلول العقوبة .

فالإنسان يطوف عليه طائف من توفيق الله يذكّره بتكاليف هامة إلهية ثم إن استقام وثبت ، وإن ترك الاستقامة ولم يزجره زاجر باطني ولا ردعه رادع نفساني

عدا حدود الله بالمعصية غير أنه في بادىء أمره يتألم تألماً باطنياً ويتحرج تحرجاً قلبياً من ذلك ثم إذا عاد إليها ثانياً من غير توبة زادت صورة المعصية في نفسه تمكناً ، وضعف أثر التذكير وهان أمره ، وكلما عاد إليها وتكررت منه المخالفة زادت تلك قوة وهذه ضعفاً حتى يزول أثر التذكير من أصله ، ساوى وجوده عدمه فلحق بالنسيان في عدم التأثير ، وهو المراد بقوله : ﴿فلما نسوا ما ذكّروا﴾ أي زال أثره كأنه منسي زائل ، الصورة عن النفس .

وفي الآية دلالة على أن الناجين كانوا هم الناهين عن السوء فقط ، وقد أخذ الله الباقين ، وهم الذين يعدون في السبت والذين قالوا : ﴿لم تعظون﴾ الخ .

وفيه دلالة على أن اللائمين كانوا مشاركين للعادين في ظلمهم وفسقهم حيث تركوا عظتهم ولم يهجروهم .

وفي الآية دلالة على سنّة إلهية عامة ، وهي أن عدم ردع الظالمين عن ظلمهم بمنع ، وعظة إن لم يمكن المنع أو هجرة إن لم تمكن العظة أو بطل تأثيرها ، مشاركة معهم في ظلمهم ، وأن الأخذ الإلهي الشديد كما يرصد الظالمين كذلك يرصد مشاركيهم في ظلمهم .

قوله تعالى : **﴿فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾** العتو المبالغة في المعصية والقردة جمع القرد وهو الحيوان المعروف ، والخاسىء الطريد البعيد من خسأ الكلب إذا بعد .

وقوله : ﴿فلما عتوا عما نهوا عنه﴾ أي عن ترك ما نهوا عنه فإن العتو إنما يكون عن ترك المنهيات لا عن نفسها ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : **﴿وإذ تأذّن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة﴾** إلى آخر الآية تأذّن وأذن بمعنى أعلم ، واللام في قوله : ﴿ليبعثن﴾ للقسم ، والمعنى : واذكر إذ أعلم ربك أنه قد أقسم ليبعثن على هؤلاء الظالمين بعثاً يدوم عليهم ما دامت الدنيا من يذيقهم ويوليهم سوء العذاب .

وقوله : ﴿إن ربك لسريع العقاب﴾ معناه أن من عقابه ما يسرع إلى الناس كعقاب الطاغي لطغيانه ، قال تعالى : ﴿الذين طغوا في البلاد﴾ إلى أن قال ﴿إن

ربك لبالمرصاد﴾[١] ، والدليل على ما فسرنا به قوله بعده : ﴿وإنه لغفور رحيم﴾ فإن الظاهر أنه لم يؤت بـه إلا للدلالة على أنـه تعالى ليس بسـريع العقـاب دائماً وإلا فمضمون الآية ليس مما يناسب التذليل باسمي الغفور والـرحيم لتمحضه في معنى المؤاخـذة والانتقام فمعنى قـوله : ﴿**إن ربـك لسريـع العقاب وإنـه لغفور رحيم**﴾ أنه تعالى غفور للذنوب رحيم بعباده لكنه إذا قضى لبعض عباده بالعقـاب لاستيجابهم ذلك بطغيان وعتو ونحو ذلك فسرعان ما يتبعهم إذ لا مـانع يمنـع عنه ولا عائق يعوقه .

ولعـل هـذا هـو معنى قـول بعضهم : إن معنى قـولـه ﴿إن ربـك لسـريـع العقـاب﴾ سريـع العقاب لمن شـاء أن يعاقبـه في الدنيـا ، وإن كـان الأنسب أن يقـال : إن ذلك معنى قـوله : ﴿إن ربـك لسريـع العقاب وإنـه لغفـور رحيم﴾ ، ويرتفع به ما يمكن أن يتوهم أن كونه تعالى سريع العقـاب ينافي كـونه حليمـاً لا يسرع إلى المؤاخذة .

قـوله تعـالى : ﴿**وقطّعنـاهم في الأرض أمماً منهم الصـالحـون**﴾ إلى آخـر الآية . قال : في المجمع : دون في موضع الرفع بالابتداء ، ولكنه جاء منصوبـاً لتمكنـه في الظرفيـة ، ومثله على قول أبي الحسن ﴿لقـد تقـطّع بينكم﴾ هـو في موضع الرفع فجاء منصوباً لهذا المعنى ، وكذلك في قوله : ﴿يوم القيامـة يفصل بينكم﴾ بين في موضع رفع لقيامه مقام الفاعل ، وإن شئت كان التقديـر : ومنهم جماعة دون ذلك فحذف الموصوف وقامت صفته مقامه . انتهى .

والمراد بالحسنات والسيئات نعماء الدنيا وضرّاءها والباقي ظاهر .

قوله تعالى : ﴿**فخلف من بعدهم خلف ورثـوا الكتاب**﴾ إلى آخـر الآية ، العرض ما لا ثبات له ، ومنه قولـه تعالى : ﴿عـرض الحياة الـدنيا﴾[٢] أي مـا لا ثبات له من شؤونها ، والمراد بعرض هذا الأدنى عرض هذه الحيـاة الدنيـا والدار العاجلة غير أنه أشير إليها بلفظ التذكير لأخذها شيئاً ليس له من الخصوصيات إلا أن يشار إليه تجاهلاً بخصوصياتها تحقيراً لشأنها كأنها لا تخص بنعت من النعوت يرغب فيها ، وقـد تقدم نـظيره في قـول إبراهيم عليه السلام على مـا حكاه الله . ﴿هـذا ربي هذا أكبر﴾[٣] يريد الشمس .

---

(١) الفجر : ١٤ . (٢) النساء : ٩٤ . (٣) الأنعام : ٧٨ .

وقوله : ﴿ويقولون سيغفر لنا﴾ قول جزافي لهم قالوه ، ولا معوّل لهم فيه إلا الإغترار بشعبهم الذي سمّوه شعب الله كما سموا أنفسهم أبناء الله وأحبّاءه ، ولم يقولوا ذلك لوعد النفس بالتوبة لأن ذلك قيد لا يدل عليه الكلام ، ولا أنهم قالوا ذلك رجاءً للمغفرة الإلهية فإن للرجاء آثاراً لا تلائم هذه المشيئة إذ رجاء الخير لا ينفك عن خوف الشر الذي يقابله وكما أن الرجاء يستدعي شيئاً من ثبات النفس وطيبها كذلك الخوف يوجب قلق النفس واضطرابها ومساءتها فآية الرجاء الصادق توسط النفس بين سكون واضطراب ، وجذب ودفع ، ومسرّة ومساءة ، وأما من توغل في شهوات نفسه وانغمر في لذائذ الدنيا من غير أن يتذكّر بعقوبة ما يجنيه ويقترفه ثم إذا ردعه رادع من نفسه أو غيره بما أوعد الله الظالمين ، وذكّره شيئاً من سوء عاقبة المجرمين قال : إن الله غفور رحيم يتخلص به من اللوم ، ويخلص به إلى صافي لذائذه الدنية فليس ما يتظاهر به رجاءً صادقاً بل أمنية نفسانية كاذبة ، وتسويل شيطاني موبق فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

وقوله : ﴿وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه﴾ أي لم يقنعوا بما أخذوه من العرض بمرّة حتى يكون تركهم ذلك ورجوعهم إلى إتقاء محارم الله نحواً من التوبة ، وقولهم : ﴿سيغفر لنا﴾ نوعاً من الرجاء يتلبّس به التائبون بل كلما وجدوا شيئاً من عرض الدنيا أخذوه من غير أن يراقبوا الله تعالى فيه فالجملة أعني قوله : ﴿وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه﴾ في معنى قوله تعالى في وصفهم في موضع آخر : ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾[1] .

وقوله : ﴿ودرسوا ما فيه﴾ كأن الواو للحال ، والجملة حال عن ضمير ﴿عليهم﴾ وقيل الجملة معطوفة على قوله : ﴿ورثوا الكتاب﴾ في صدر الآية ، ولا يخلو من بعد .

والمعنى : ﴿فخلف من بعدهم﴾ أي من بعد هؤلاء الأسلاف من بني إسرائيل وحالهم في تقوى الله واجتناب محارمه ما وصف ﴿خلف ورثوا الكتاب﴾ وتحمّلوا ما فيه من المعارف والأحكام والمواعظ والعبر ، وكان لازمه أن يتّقوا ويختاروا الدار الآخرة ، ويتركوا أعراض الدنيا الفانية الصارفة عما عند الله من الثواب الدائم ﴿يأخذون عرض هذا الأدنى﴾ وينكبّون على اللذائذ الفانية

(١) المائدة : ٧٩ .

العاجلة ، ولا يبالون بالمعصية وإن كثرت ﴿ويقولون سيغفر لنا﴾ قولاً بغير الحق ولا يرجعون عن المعصية بالمرة والمرتين بل هم على قصد العود إليها كلما أمكن ﴿وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه﴾ ولا يتناهون عما اقترفوه من المعصية .

﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب﴾ وهو الميثاق المأخوذ عليهم عند حملهم إيّاه **﴿أن لا يقولوا على الله إلا الحق﴾** والحال أنهم **﴿درسوا ما فيه﴾** ، وعلموا بذلك أن قولهم : ﴿سيغفر لنا﴾ قول بغير الحق ليس لهم أن يتفوّهوا به ، وهو يجرّئهم على معاصي الله وهدم أركان دينه . **﴿و﴾** الحال أن **﴿الدار الآخرة خير للذين يتقون﴾** لدوام ثوابها **﴿وأمنها﴾** من كل مكروه **﴿أفلا تعقلون﴾** .

قوله تعالى : **﴿والذين يمسّكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين﴾** قال في المجمع : أمسك ومسّك وتمسّك واستمسك بالشيء بمعنى واحد أي اعتصم به . انتهى .

وتخصيص إقامة الصلاة بالذكر من بين سائر أجزاء الدين لشرفها وكونها ركناً من الدين يحفظ بها ذكر الله والخضوع إلى مقامه الذي هو بمنزلة الروح الحية في هيكل الشرائع الدينية .

والآية تعدّ التمسك بالكتاب إصلاحاً والإصلاح يقابل الإفساد وهو الإفساد في الأرض أو إفساد المجتمع البشري فيها ، ولا تفسد الأرض ولا المجتمع البشري إلا بإفساد طريقة الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، والدين الذي يشتمل عليه الكتاب الإلهي النازل في عصر من الأعصار هو المتضمن لطرق الفطرة بحسب ما يستدعيه استعداد أهله فإن الله سبحانه يذكر في كلامه أن الدين القيِّم الذي يقوم بحوائج الحياة هي الفطرة التي فطر الناس عليها ، والخلقة التي لا حقيقة لهم وراءها قال : ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيِّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[١] ثم قال : ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[٢] والإسلام هو التسليم لله سبحانه في سنّته الجارية في تكوينه المبتنية عليها تشريعه .

فالآيتان ـ كما ترى ـ تناديان بأن دين الله سبحانه هو تطبيق الإنسان حياته على ما تقتضيه فيه قوانين التكوين ونواميسه حتى يقف بذلك موقفاً تتحراه نفسية

---

(١) الروم : ٣٠ . (٢) آل عمران : ١٩ .

النوع الإنساني ثم يسير في مسيرها أيٍ يعود بذلك إنساناً نسميه إنساناً طبيعياً ويتربى تربية تستدعيها ذاته بحسب ما ركّب عليه تركيبه الطبيعي .

فما تقتضيه نفسية الإنسان الطبيعية من الخضوع إلى المبدأ الغيبي الذي يقوم بإيجاده وإبقائه وإسعاده ، وتوفيق شؤون حياته مع القوانين الحاكمة في الكون حكومة حقيقية هو الدين المسمى بالإسلام الذي يدعو إليه القرآن وسائر كتب الله السماوية المنزلة على أنبيائه ورسله .

فإصلاح شؤون الحياة الإنسانية وتخليصها من كل دخيل خرافي ، ووضع الإصر والأغلال التي اختلقتها الأوهام والأهواء ثم وضعتها على الناس ، جزء معنى الدين المسمى بالإسلام لا أثر من آثاره وحكم من أحكامه حتى تختلف فيه الآراء فيسلمه مسلّم ، ويرده راد ، ويبحث فيه باحث منصف فيتبع ما أدى إليه جهد نظره .

وبعبارة أخرى : الذي يدعى إليه الناس بمنطق الدين الإلهي هو الشرائع والسنن القائمة بمصالح العباد في حياتهم الدنيوية والأخروية لا أنه يضع مجموعة من معارف وشرائع ثم يدَّعي أن المصالح الإنسانية تطابقه وهو يطابقها فافهم ذلك .

وإياك أن تتوهم أن الدين الإلهي مجموع أمور من معارف وشرائع جافة تقليدية لا روح لها إلا روح المجازفة بالاستبداد ، ولا لسان لها إلا لسان التأمر الجاف والتحكم الجافي وقد قضى شارعها بوجوب اتباعها والانقياد لها تجاه ما هيأ لهم بعد الموت من نعيم مخلَّد للمطيعين منهم ، والعذاب المؤبد للعاصين ، ولا رابط لها يربطها بالنواميس التكوينية المماسة للإنسان الحاكمة في حياته القائمة بشؤونها القيِّمة بإصلاحها فتعود الأعمال الدينية أغلالاً غلّت بها أيدي الناس في دنياهم ، وأما الآخرة فقد ضمنت إصلاحها إرادة مولوية إلهية فحسب ، وليس للمنتحل بالدين في دنياه من سعادة الحياة إلا ما استلذها بالعادة كمن اعتاد بالأفيون والسم حتى عاد يلتذ بما يتألم به المزاج الطبيعي السالم ، ويتألم بما يلتذ به غيره .

فهذا من الجهل بالمعارف الدينية ، والفرية على ساحة شارعه الطاهرة يدفعه الكلام الإلهي فكم من آية تتبرأ من ذلك بتصريح أو تلويح أو بإشارة أو كناية وغير ذلك .

وبالجملة الكتاب الإلهي يتضمن مصالح العباد ، وفيه ما يصلح المجتمع الإنساني بإجرائه فيه بل الكتاب الإلهي هو الكتاب الذي يشتمل على ذلك ، والدين الإلهي هو مجموع القوانين المصلحة ، ومجموع القوانين المصلحة هو الدين فلا يدعو الدين الناس إلا إلى إصلاح أعمالهم وسائر شؤون مجتمعهم ويسمي ذلك إسلاماً لله لأن من جرى على مجرى الإنسان الطبيعي الذي خطه له التكوين فقد أسلم للتكوين ووافقه بأعماله فيما يقتضيه وموافقته والسير على المسير الذي مهّده وخطّه إسلام لله سبحانه في ما يريده منه .

وليس يدعو الدين إلى متابعة مواد قوانينه ومحتوياته ثم يدّعي أن في ذلك خيرهم وسعادتهم حتى يكون لشاكّ أن يشكّ فيه .

والآية أعني قوله : ﴿والذين يمسكون بالكتاب﴾ الآية في نفسها عامة مستقلة لكنها بحسب دخولها في سياق الكلام في بني إسرائيل معتنية بشأنهم ، والمراد بالكتاب بهذا النظر التوراة أو هي والإنجيل .

قوله تعالى : ﴿**وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظله**﴾ الآية . النتق قلع الشيء من أصله ، والظلة هي الغمامة ، وما يستظلّ بها من نحو السقف ، والباقي ظاهر .

والآية تقصّ رفع الطور فوق رؤوس بني إسرائيل ، وقد تقدمت هذه القصة مكررة في سورتي البقرة والنساء .

(بحث روائي)

في تفسير القمّي عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن ابن أبي عمير عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال : وجدنا في كتاب علي عليه السلام أن قوماً من أهل إيلة من قوم ثمود وإن الحيتان كانت سيقت إليهم يوم السبت ليختبر الله طاعتهم في ذلك فشرعت إليهم يوم سبتهم في ناديهم وقدّام أبوابهم في أنهارهم وسواقيهم فبادروا إليها فأخذوا يصطادونها ويأكلونها فلبثوا في ذلك ما شاء الله لا ينهاهم الأحبار ، ولا يمنعهم العلماء عن صيدها ، ثم إن الشيطان أوحى إلى طائفة منهم إنما نهيتم عن أكلها يوم السبت ولم تنهوا عن صيدها فاصطادوها يوم السبت وأكلوها في ما سوى ذلك من الأيام .

فقالت طائفة منهم : الآن نصطادها فعتت وانحازت طائفة أخرى منهم ذات اليمين فقالوا : ننهاكم عن عقوبة الله أن تتعرضوا لخلاف أمره ، واعتزلت طائفة منهم ذات اليسار فسكتت ولم تعظهم ، فقالت للطائفة التي وعظتهم : لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً ؟ فقالت الطائفة التي وعظتهم : معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون ، فقال الله عز وجل : فلما نسوا ما ذكروا به يعني لما تركوا ما وعظوا به مضوا على الخطيئة فقالت الطائفة التي وعظتهم : لا والله لا نجامعكم ولا نبايتكم الليلة في مدينتكم هذه التي عصيتم الله فيها مخافة أن ينزل عليكم البلاء فيعمّنا معكم .

قال : فخرجوا عنهم من المدينة مخافة أن يصيبهم البلاء فنزلوا قريباً من المدينة فباتوا تحت السماء فلما أصبح أولياء الله المطيعون لأمر الله غدوا لينظروا ما حال أهل المعصية فأتوا باب المدينة فإذا هو مصمت فدقوا فلم يجاوبوا ولم يسمعوا منها حس أحد فوضعوا فيها سلماً على سور المدينة ثم أصعدوا رجلاً منهم فأشرف على المدينة فنظر فإذا هو بالقوم قردة يتعاونون ولهم أذناب فكسروا الباب فعرفت الطائفة أنسابها من الإنس ، ولم يعرف الإنس أنسابها من القردة فقال القوم للقردة : ألم ننهكم ؟

فقال علي عليه السلام : والذي فلق الحبة وبرء النسمة إني لأعرف أنسابها من هذه الأمة لا ينكرون ولا يغيرون بل تركوا ما امروا به فتفرّقوا ، وقد قال الله : فبعداً للقوم الظالمين ، فقال الله : ﴿وأنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون﴾ .

أقول : ورواه العياشي في تفسيره عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام . وروى هذا المعنى في الدر المنثور عن عبد الرزاق وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه عن عكرمة عن ابن عباس غير أن فيها أن المذكورين في الآية حي من اليهود من أهل إيلة وظاهره أنهم كانوا من بني إسرائيل ورواية أبي جعفر عليه السلام تصرح بأنهم كانوا من قوم ثمود ، وليس من البعيد أن يكونوا قوماً من عرب ثمود دخلوا في دين اليهود لقرب دارهم وجوارهم فإن إيلة كما يقال : كانت بلدة بين مصر والمدينة على شاطىء البحر .

وربما قيل : إن القرية التي أشارت إليها الآية هي مدين ، وقيل : هي طبرية ، وقيل : هي قرية يقال لها : مقنا ، بين مدين وعينوتا .

وفي رواية ابن عباس التي أشرنا إليها وغيرها مما روى عنه أيضاً أنه كان يبكي ويقول : نجى الناهون ، وهلك الفاعلون ، ولا أدري ما فعل بالساكتين ، وفي رواية عكرمة : قلت لابن عباس : أي جعلني الله فداك ألا ترى أنهم كرهوا ما هم عليه وخالفوهم وقالوا لم تعظون قوماً الله مهلكهم ؟ قال : فأمرني فكسيت ثوبين غليظين ، يريد أنه استحسن قولي بنجاتهم لكراهتهم فعلهم واعتقادهم بأنهم معاقبون لا محالة فخلع عليّ بثوبين ، وأخذ بقولي .

وقد أخطأ عكرمة فإن القوم وإن كانوا كرهوا فعلهم ولم يشاركوهم في الصيد المحرّم لكنهم اقترفوا معصية هي أعظم من ذلك وهو ترك النهي عن المنكر ، وقد نبّههم الناهون بذلك إذ قالوا : معذرة إلى ربكم ولعلهم يتّقون ، وكلامهم يدل على أن المقام لم يكن مقام اليأس عن تأثير الموعظة حتى يسقط بذلك التكليف ، ولما يئس منهم الناهون هجروهم وفارقوهم ، ولم يهجرهم الآخرون ولم يفارقوهم على ما في الروايات .

على أن الله تعالى قال : ﴿أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون﴾ فلم يذكر في جانب النجاة إلا الذين ينهون عن السوء وأخذ في جانب الأخذ الذين ظلموا دون الذين صادوا ، ولا مانع من شمول ﴿الذين ظلموا﴾ لأولئك التاركين للنهي عن المنكر .

وأما قوله : ﴿فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة﴾ فإن كان معناه عتوا عن ترك ما نهوا عنه كما تقدم عن المفسرين كان هذا العذاب بحسب دلالة هذه الآية مختصاً بالصائدين لكنها لا تمنع عموم الآية السابقة للصائدين والساكتين جميعاً لاشتراكهم في الظلم والفسق ، وإن كان معنى الآية الإعراض عما نهوا عنه من غير تقدير الترك وما بمعناه اختصت الآية ببيان عذاب الساكتين وكان عذاب الصائدين مبيّناً في الآية السابقة : ﴿فلما نسوا ما ذكّروا به﴾ الآية كما يومىء إليه بعض الروايات الآتية .

وفي المجمع : أنه هلكت الفرقتان ، ونجت الفرقة الناهية . روي ذلك عن أبي عبد الله عليه السلام .

أقول : ولا ينافيه نصّ الآية على مسخ العاتين فإن الهلاك يعمّ مثل المسخ . على أن الأخبار متظافرة في أن الممسوخ لا يعيش بعد المسخ إلا أياماً ثم يهلك .

وفي الكافي عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن عبد الله بن المغيرة عن طلحة بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : ﴿فلما نسوا ما ذكّروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء﴾ قال : كانوا ثلاثة أصناف : صنف ائتمروا وأمروا ونجوا ، وصنف ائتمروا ولم يأمروا فمسخوا ، وصنف لم يأتمروا ولم يأمروا فهلكوا .

أقول : والرواية ـ كما ترى ـ مبنيّة على كون قوله : ﴿فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة﴾ الآية ناظراً إلى عذاب الساكتين دون المرتكبين للصيد المحرّم ومعنى ﴿عتوا عما نهوا﴾ كفّوا عن الصيد الذي نهوا عنه ولا حاجة حينئذ إلى تقدير الترك ونحوه في الكلام ويبقى لبيان عذاب الفرقة الأخرى قوله في الآية السابقة .

ولا مانع من هذا المعنى إلا أن مقتضى المقام أن يذكر السبب لعذاب الساكتين كفّهم عن موعظة الفاعلين لا عتوّهم عما نهوا عنه مع ما في استعمال العتوّ في مورد الكف والإعراض من البعد ، والرواية مع ذلك ضعيفة وقد رواها الصدوق بالسند بعينه عن طلحة عن أبي جعفر عليه السلام في الآية وفيها : قال : كانوا ثلاثة أصناف : صنف ائتمروا وأمروا ، وصنف ائتمروا ولم يأمروا ، وصنف لم يأتمروا ولم يأمروا فهلكوا ، ورواها العياشي عن طلحة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام في الآية قال : افترق القوم ثلاث فرق فرقة انتهت واعتزلت ، وفرقة أقامت ولم تقارف الذنوب ، وفرقة اقترفت الذنوب فلم ينج من العذاب إلا من انتهت قال جعفر : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما صنع بالذين أقاموا ولم يقارفوا الذنوب ؟ قال أبو جعفر عليه السلام : بلغني أنهم صاروا ذرّاً ، والظاهر أنها جميعاً رواية واحدة على ما في سندها من الضعف ، وفي متنها من التشويش والاختلاف .

وفي الكافي بإسناده عن إسحاق بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إن الله خص عباده بآيتين من كتابه : أن لا يقولوا حتى يعلموا ، ولا يردوا ما لم يعلموا» قال الله عز وجل : ﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق﴾ وقال : ﴿بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله﴾ .

أقول: ورواه العياشي عن إسحاق عنه عليه السلام ، وروى مثله عن إسحاق بن عبد العزيز عن أبي الحسن الأول عليه السلام .

وفي تفسير القمي في معنى قوله تعالى : ﴿وإذ نتقنا الجبل﴾ الآية قال الصادق ﷺ : لمّا أنزل الله التوراة على بني إسرائيل لم يقبلوه فرفع الله عليهم جبل طور سيناء فقال لهم موسى : إن لم تقبلوا وقع عليكم الجبل فقبلوه وطأطئوا رؤوسهم .

وفي الاحتجاج عن أبي بصير قال : كان مولانا أبو جعفر محمد بن علي ﷺ جالساً في الحرم وحوله جماعة من أوليائه إذ أقبل طاوس اليماني في جماعة من أصحابه . ثم قال لأبي جعفر ﷺ : أتأذن لي في السؤال ؟ قال : أذنّا لك فاسأل . فسأله عن سؤال وأجابه وكان فيما سأله قال : فأخبرني عن طائر طار ولم يطر قبلها ولا بعدها ذكره الله عز وجل في القرآن ، ما هو ؟ فقال : طور سينا أطاره الله عز وجل على بني إسرائيل الذين أظلهم بجناح منه فيه ألوان العذاب حتى قبلوا التوراة ، وذلك قوله عز وجل : ﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم﴾ الآية .

أقول : وقد روي ما في معنى الرواية الأولى من طرق أهل السنة عن ثابت بن الحجاج قال : جاءتهم التوراة جملة واحدة فكبر عليهم فأبوا أن يأخذوه حتى ظلل الله عليهم الجبل فأخذوه عند ذلك .

والرواية الثانية من طرقهم عن ابن عباس في مسائل كتبها هرقل ملك الروم إلى معاوية يسأله عنها فقيل له : لست هناك وإنك متى تخطىء شيئاً في كتابك إليه يغتمزه فيك فاكتب إلى ابن عباس فكتب إليه بها فأرسل ذلك إلى قيصر فقال قيصر : ما يعلم هذا إلا نبي أو أهل بيت نبي .

واعلم أن في الآية بعض روايات أُخر تقدمت في نظيرة الآية من سورة البقرة فراجعها إن شئت .

* * *

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ

آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣) وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (١٧٤) .

(بيـان)

الآيات تذكر الميثاق من بني آدم على الربوبية وهي من أدق الآيات القرآنية معنى ، وأعجبها نظماً .

قوله تعالى : ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا**﴾ أخذ الشيء من الشيء يوجب انفصال المأخوذ من المأخوذ منه واستقلاله دونه بنحو من الأنحاء ، وهو يختلف باختلاف العنايات المتعلقة بها والاعتبارات المأخوذة فيها كأخذ اللقمة من الطعام وأخذ الجرعة من ماء القدح وهو نوع من الأخذ ، وأخذ المال والأثاث من زيد الغاصب أو الجواد أو البائع أو المعير وهو نوع آخر ، أو أنواع مختلفة أخرى ، وكأخذ العلم من العالم وأخذ الأهبة من المجلس وأخذ الحظ من لقاء الصديق وهو نوع وأخذ الولد من والده للتربية وهو نوع إلى غير ذلك .

فمجرد ذكر الأخذ من الشيء لا يوضح نوعه إلا ببيان زائد ، ولذلك أضاف الله سبحانه إلى قوله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم﴾ الدال على تفريقهم وتفصيل بعضهم من بعض ، قوله : ﴿من ظهورهم﴾ ليدل على نوع الفصل والأخذ ، وهو أخذ بعض المادة منها بحيث لا تنقص المادة المأخوذ منها بحسب صورتها ولا تنقلب عن تمامها واستقلالها ثم تكميل الجزء المأخوذ شيئاً تاماً مستقلاً من نوع المأخوذ منه فيؤخذ الولد من ظهر من يلده ويولده ، وقد كان جزءً ثم يجعل بعد الأخذ والفصل إنساناً تاماً مستقلاً من والديه بعد ما كان جزءً منهما .

ثم يؤخذ من ظهر هذا المأخوذ مأخوذ آخر وعلى هذه الوتيرة حتى يتم الأخذ وينفصل كل جزء عما كان جزءاً منه ، ويتفرق الأناسي وينتشر الأفراد وقد استقل كل منهم عمن سواه ويكون لكل واحد منهم نفس مستقلة لها ما لها وعليها ما عليها ، فهذا مفاد قوله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾

ولو قال : أخذ ربك من بني آدم ذريتهم أو نشرهم ونحو ذلك بقي المعنى على إبهامه .

وقوله : ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم﴾ ينبيء عن فعل آخر إلهي تعلق بهم بعد ما أخذ بعضهم من بعض وفصل بين كل واحد منهم وغيره وهو إشهادهم على أنفسهم ، والإشهاد على الشيء هو إحضار الشاهد عنده وإراءته حقيقته ليتحمله علماً تحملاً شهودياً فإشهادهم على أنفسهم هو إراءتهم حقيقة أنفسهم ليتحملوا ما أُريد تحملهم من أمرها ثم يؤدوا ما تحملوه إذا سئلوا .

وللنفس في كل ذي نفس جهات من التعلق والارتباط بغيرها يمكن أن يستشهد الإنسان على بعضها دون بعض غير أن قوله : ﴿ألست بربكم﴾ يوضح ما أشهدوا لأجله واريد شهادتهم عليه ، وهو أن يشهدوا ربوبيته سبحانه لهم فيؤدوها عند المسألة .

فالإنسان وإن بلغ من الكبر والخيلاء ما بلغ ، وغرته مساعدة الأسباب ما غرته واستهوته لا يسعه أن ينكر أنه لا يملك وجود نفسه ولا يستقل بتدبير أمره ، ولو ملك نفسه لوقاها مما يكرهه من الموت وسائر آلام الحياة ومصائبها ، ولو استقل بتدبير أمره لم يفتقر إلى الخضوع قبال الأسباب الكونية ، والوسائل التي يرى لنفسه أنه يسودها ويحكم فيها ثم هي كالإنسان في الحاجة إلى ما وراءها ، والانقياد إلى حاكم غائب عنها يحكم فيها لها أو عليها ، وليس إلى الإنسان أن يسد خلتها ويرفع حاجتها .

فالحاجة إلى رب ـ مالك مدبر ـ حقيقة الإنسان ، والفقر مكتوب على نفسه ، والضعف مطبوع على ناصيته ، لا يخفى ذلك على إنسان له أدنى الشعور الإنساني ، والعالم والجاهل والصغير والكبير والشريف والوضيع في ذلك سواء .

فالإنسان في أي منزل من منازل الإنسانية نزل يشاهد من نفسه أن له رباً يملكه ويدبر أمره ، وكيف لا يشاهد ربه وهو يشاهد حاجته الذاتية ؟ وكيف يتصور وقوع الشعور بالحاجة من غير شعور بالذي يحتاج إليه ؟ فقوله : ﴿ألست بربكم﴾ بيان ما أُشهد عليه ، وقوله : ﴿قالوا بلى شهدنا﴾ اعتراف منهم بوقوع الشهادة وما شهدوه ، ولذا قيل : إن الآية تشير إلى ما يشاهده الإنسان في حياته

الدنيا أنه محتاج في جميع جهات حياته من وجوده وما يتعلق به وجوده من اللوازم والأحكام ، ومعنى الآية أنا خلقنا بني آدم في الأرض وفرقناهم وميزنا بعضهم من بعض بالتناسل والتوالد ، وأوقفناهم على احتياجهم ومربوبيتهم لنا فاعترفوا بذلك قائلين : ﴿بلى شهدنا أنك ربنا﴾ .

وعلى هذا يكون قولهم : ﴿بلى شهدنا﴾ من قبيل القول بلسان الحال أو إسناد اللازم القول إلى القائل بالملزوم حيث اعترفوا بحاجاتهم ولزمه الاعتراف بمن يحتاجون إليه ، والفرق بين لسان الحال ، والقول بلازم القول : أن الأول انكشاف المعنى عن الشيء لدلالة صفة من صفاته وحال من أحواله عليه سواء شعر به أم لا كما تفصح آثار الديار الخربة عن حال ساكنيها ، وكيف لعب الدهر بهم ؟ وعدت عادية الأيام عليهم ؟ فأسكنت أجراسهم وأخمدت أنفاسهم ، وكما يتكلم سيماء البائس المسكين عن فقره ومسكنته وسوء حاله . والثاني انكشاف المعنى عن القائل لقوله بما يستلزمه أو تكلمه بما يدل عليه بالالتزام .

فعلى أحد هذين النوعين من القول أعني القول بلسان الحال والقول بالاستلزام يحمل اعترافهم المحكي بقوله تعالى : ﴿قالوا بلى شهدنا﴾ والأول أقرب وأنسب فإنه لا يكتفي في مقام الشهادة إلا بالصريح منها المدلول عليه بالمطابقة دون الالتزام .

ومن المعلوم أن هذه الشهادة على أي نحو تحققت فهي من سنخ الاستشهاد المذكور في قوله : ﴿ألست بربكم﴾ فالظاهر أنه قد استوفي الجواب بعين اللسان الذي سألهم به ، ولذلك كان هناك نحو ثالث يمكن أن يحمل عليه هذه المسألة والمجاوبة فإن الكلام الإلهي يكشف به عن المقاصد الإلهية بالفعل ، والإيجاد كلام حقيقي ـ وإن كان بنحو التحليل ـ كما تقدم مراراً في مباحثنا السابقة فليكن هنا قوله : ﴿ألست بربكم﴾ وقولهم : ﴿بلى شهدنا﴾ من ذاك القبيل ، وسيجيء للكلام تتمة .

وكيف كان فقوله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم﴾ الآية يدل على تفصيل بني آدم بعضهم من بعض ، وإشهاد كل واحد منهم على نفسه ، وأخذ الاعتراف على الربوبية منه ، ويدل ذيل الآية وما يتلوه أعني قوله : ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ على الغرض من هذا الأخذ والإشهاد .

وهو على ما يفيده السياق إبطال حجتين للعباد على الله وبيان أنه لولا هذا الأخذ والإشهاد وأخذ الميثاق على انحصار الربوبية كان للعباد أن يتمسكوا يوم القيامة بإحدى حجتين يدفعون بها تمام الحجة عليهم في شركهم بالله والقضاء بالنار ، على ذلك من الله سبحانه .

والتدبر في الآيتين وقد عطفت إحدى الحجتين على الأخرى بأوالترديدية ، وبنيت الحجتان جميعاً على العلم اللازم للإشهاد ، ونقلتا جميعاً عن بني آدم المأخوذين المفرقين يعطي أن الحجتين كل واحدة منهما مبنية على تقدير من تقديري عدم الإشهاد كذلك .

والمراد أنا أخذنا ذريتهم من ظهورهم وأشهدناهم على أنفسهم فاعترفوا بربوبيتنا فتمت لنا الحجة عليهم يوم القيامة ، ولو لم نفعل هذا ولم نشهد كل فرد منهم على نفسه بعد أخذه فإن كنا أهملنا الإشهاد من رأس فلم يشهد أحد نفسه وأن الله ربه ، ولم يعلم به لأقاموا جميعاً الحجة علينا يوم القيامة بأنهم كانوا غافلين في الدنيا عن ربوبيتنا ، ولا تكليف على غافل ولا مؤاخذة ، وهو قوله تعالى : ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ .

وإن كنا لم نهمل أمر الإشهاد من رأس ، وأشهدنا بعضهم على أنفسهم دون بعض بأن أشهدنا الآباء على هذا الأمر الهام العظيم دون ذرياتهم ثم أشرك الجميع كان شرك الآباء شركاً عن علم بأن الله هو الرب لا رب غيره فكانت معصية منهم ، وأما الذرية فإنما كان شركهم بمجرد التقليد فيما لا سبيل لهم إلى العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، ومتابعة عملية محضة لآبائهم فكان آباؤهم هم المشركون بالله العاصون في شركهم لعلمهم بحقيقة الأمر ، وقد قادوا ذريتهم الضعاف في سبيل شركهم بتربيتهم عليه وتلقينهم ذلك ، ولا سبيل لهم إلى العلم بحقيقة الأمر وإدراك ضلال آبائهم وإضلالهم إياهم ، فكانت الحجة لهؤلاء الذرية على الله يوم القيامة لأن الذين أشركوا وعصوا بذلك وأبطلوا الحق هم الآباء فهم المستحقين للمؤاخذة ، والفعل فعلهم ، وأما الذرية فلم يعرفوا حقاً حتى يؤمروا به فيعصوا بمخالفته فهم لم يعصوا شيئاً ولم يبطلوا حقاً ، وحينئذ لم تتم حجة على الذرية فلم تتم الحجة على جميع بني آدم ، وهذا معنى قوله تعالى : ﴿أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ .

فإن قلت : هنا بعض تقادير أُخر لا يفي به البيان السابق كما لو فرض إشهاد الذرية على أنفسهم دون الآباء مثلاً أو إشهاد بعض الذرية مثلاً كما أن تكامل النوع الإنساني في العلم والحضارة على هذه الوتيرة يرث كل جيل ما تركه الجيل السابق ويزيد عليه بأشياء فيحصل للاحق ما لم يحصل للسابق .

قلت : على أحد التقديرين المذكورين تتم الحجة على الذرية أو على بعضهم الذين أشهدوا . وأما الآباء الذين لم يشهدوا فليس عندهم إلا الغفلة المحضة عن أمر الربوبية فلا يستقلون بشرك إذ لم يشهدوا ، ولا يسع لهم التقليد إذ لم يسبق عليهم فيه سابق كما في صورة العكس فيدخلون تحت المحتجين بالحجة الأولى : ﴿إن كنا عن هذا غافلين﴾ .

وأما حديث تكامل الإنسان في العلم والحضارة تدريجاً فإنما هو في العلوم النظرية الاكتسابية التي هي نتائج وفروع تحصل للإنسان شيئاً فشيئاً ، وأما شهود الإنسان نفسه وأنه محتاج إلى رب ير به فهو من مواد العلم التي إنما تحصل قبل النتائج ، وهو من العلوم الفطرية التي تنطبع في النفس انطباعاً أولياً ثم يتفرع عليها الفروع ، وما هذا شأنه لا يتأخر عن غيره حصولاً ، وكيف لا ، ونوع الإنسان إنما يتدرج إلى معارفه وعلومه عن الحس الباطني بالحاجة كما قرر في محله .

فالمتحصل من الآيتين أن الله سبحانه فصل بين بني آدم بأخذ بعضهم من بعض ثم أشهدهم جميعاً على أنفسهم وأخذ منهم الميثاق بربوبيته فهم ليسوا بغافلين عن هذا المشهد وما أخذ منهم الميثاق حتى يحتج كلهم بأنهم كانوا غافلين عن ذلك لعدم معرفتهم بالربوبية أو يحتج بعضهم بأنه إنما أشرك وعصى آباؤهم وهم برآء .

ولذلك ذكر عدة من المفسرين أن المراد بهذا الظرف المشار إليه بقوله : ﴿وإذ أخذ ربك﴾ هو الدنيا ، والآيتان تشيران إلى سنة الخلقة الإلهية الجارية على الإنسان في الدنيا فإن الله سبحانه يخرج الذرية الإنسانية من أصلاب آبائهم إلى أرحام أمهاتهم ومنها إلى الدنيا ، ويشهدهم في خلال حياتهم على أنفسهم ، ويريهم آثار صنعه وآيات وحدانيته ، ووجوه احتياجاتهم المستغرقة لهم من كل جهة الدالة على وجوده ووحدانيته فكأنه يقول لهم عند ذلك : ألست بربكم ،

وهم يجيبونه بلسان حالهم : بلى شهدنا بذلك وأنت ربنا لا رب غيرك ، وإنما فعل الله سبحانه ذلك لئلا يحتجوا على الله يوم القيامة بأنهم كانوا غافلين عن المعرفة ، أو يحتج الذرية بأن آباءهم هم الذين أشركوا ، وأما الذرية فلم يكونوا عارفين بها وإنما هم ذرية من بعدهم نشؤوا على شركهم من غير ذنب .

وقد طرح القوم عدة من الروايات تدل على أن الآيتين تدلان على عالم الذر ، وأن الله أخرج ذرية آدم من ظهره فخرجوا كالذر فأشهدهم على أنفسهم وعرفهم نفسه ، وأخذ منهم الميثاق على ربوبيته فتمت بذلك الحجة عليهم يوم القيامة .

وقد ذكروا وجوهاً في إبطال دلالة الآيتين عليه وطرح الروايات بمخالفتها لظاهر الكتاب .

١ ـ أنه لا يخلو إما أن جعل الله هذه الذرية المستخرجة من صلب آدم عقلاء أو لم يجعلهم كذلك فإن لم يجعلهم عقلاء فلا يصح أن يعرفوا التوحيد ، وأن يفهموا خطاب الله تعالى ، وإن جعلهم عقلاء وأخذ منهم الميثاق وبنى صحة التكليف على ذلك وجب أن يذكروا ذلك ولا ينسوه لأن أخذ الميثاق إنما تتم الحجة به على المأخوذ منه إذا كان على ذكر منه من غير نسيان كما ينص عليه قوله تعالى : ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ ونحن لا نذكر وراء ما نحن عليه من الخلقة الدنيوية الحاضرة شيئاً فليس المراد بالآية إلا موقف الإنسان في الدنيا ، وما يشاهده فيه من حاجته إلى رب يملكه ويدبر أمره ، وهو رب كل شيء .

٢ ـ أنه لا يجوز أن ينسي الجميع الكثير والجم الغفير من العقلاء أمراً قد كانوا عرفوه وميزوه حتى لا يذكره ولا واحد منهم ، وليس العهد به بأطول من عهد أهل الجنة بحوادث مضت عليهم في الدنيا وهم يذكرون ما وقع عليهم في الدنيا كما يحكيه تعالى في مواضع من كلامه كقوله : ﴿قال قائل منهم إني كان لي قرين﴾ إلى آخر الآيات[1] وقد حكى نظير ذلك من أهل النار كقوله : ﴿وقالوا ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات .

ولو جاز النسيان على هؤلاء الجماعة مع هذه الكثرة لجاز أن يكون الله

---

(١) الصافات : ٥١ .
(٢) سورة ص : ٦٢ .

سبحانه قد كلف خلقه فيما مضي من الزمن ثم أعادهم ليثيبهم أو ليعاقبهم جزاء لأعمالهم في الخلق الأول وقد نسوا ذلك ، ولازم ذلك صحة قول التناسخية أن المعاد إنما هو خروج النفس عن بدنها ثم دخولها في بدن آخر لتجد في الثاني جزاء الأعمال التي عملتها في الأول .

٣ ـ ما أورد على الأخبار الناطقة بأن الله سبحانه أخذ من صلب آدم ذريته وأخذ منهم الميثاق ، بأن الله سبحانه قال : ﴿أخذ ربك من بني آدم﴾ ولم يقل من آدم وقال : ﴿من ظهورهم﴾ ولم يقل من ظهره ، وقال : ﴿ذريتهم﴾ ولم يقل : ذريته ثم أخبر بأنه إنما فعل بهم ذلك لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو يقولوا ﴿إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم﴾ الآية ، وهذا يقتضي أن يكون لهم آباء مشركون فلا يتناول ظاهر الآية أولاد آدم لصلبه .

ومن هنا قال بعضهم : إن الآية خاصة ببعض بني آدم غير عامة لجميعهم فإنها لا تشمل آدم وولده لصلبه ، وجميع المؤمنين ومن المشركين من ليس له آباء مشركون بل تختص بالمشركين الذين لهم سلف مشرك .

٤ ـ أن تفسير الآية بعالم الذر ينافي قولهم ـ كما في الآية ـ ﴿إنما أشرك آباؤنا﴾ لدلالته على وجود آباء لهم مشركين ، وهو ينافي وجود الجميع هناك بوجود واحد جمعي .

٥ ـ ما ذكره بعضهم أن الروايات مقبولة مسلمة غير أنها ليست بتأويل للآية ، والذي تقصه من حديث عالم الذر إنما هو أمر فعله الله سبحانه ببني آدم قبل وجودهم في هذه النشأة ليجروا بذلك على الأعراق الكريمة في معرفة ربوبيته كما روي : أنهم ولدوا على الفطرة ، وكما قيل : إن نعيم الأطفال في الجنة ثواب إيمانهم بالله في عالم الذر .

وأما الآية فليست تشير إلى ما تشير إليه الروايات فإن الآية تذكر أنه إنما فعل بهم ذلك لتنقطع به حجتهم يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، ولو كان المراد به ما فعل بهم في عالم الذر لكان لهم أن يحتجوا على الله فيقولوا : ربنا إنك أشهدتنا على أنفسنا يوم أخرجتنا من صلب آدم فكنا على يقين بأنك ربنا كما أنا اليوم وهو يوم القيامة ـ على يقين من ذلك لكنك أنسيتنا موقف الإشهاد في الدنيا التي هي موطن التكليف والعمل ، ووكلتنا إلى عقولنا فعرف ربوبيتك من

عرفها بعقله ، وأنكرها من أنكرها بعقله كل ذلك بالاستدلال فما ذنبنا في ذلك وقد نزعت منا عين المشاهدة ، وجهزتنا بجهاز شأنه الاستدلال وهو يخطىء ويصيب ؟

٦ ـ أن الآية لا صراحة لها فيما تدل عليه الروايات لإمكان حملها على التمثيل ، وأما الروايات فهي إما مرفوعة أو موقوفة ولا حجية فيها .

هذه جمل ما أوردوه على دلالة الآية وحجية الروايات ، وقد زيفها المثبتون لنشأة الذر وهم عامة أهل الحديث وجمع من غيرهم من المفسرين بأجوبة .

فالجواب عن الأول : أن نسيان الموقف وخصوصياته لا يضر بتمام الحجة وإنما المضر نسيان أصل الميثاق وزوال معرفة وحدانية الرب تعالى : وهو غير منسي ولا زائل عن النفس وذلك يكفي في تمام الحجة ألا ترى أنك إذا أردت أن تأخذ ميثاقاً من زيد فدعوته إليك وأدخلته بيتك ، وأجلسته مجلس الكرامة ثم بشرته وأنذرته ما استطعت ، ولم تزل به حتى أرضيته فأعطاك العهد وأخذت منه الميثاق فهو مأخوذ بميثاقه ما دام ذاكراً لأصله وإن نسي حضوره عندك ودخوله بيتك وجميع ما جرى بينك وبينه وقت أخذ الميثاق غير أصل العهد .

والجواب عن الثاني : أن الامتناع من تجويز نسيان الجمع الكثير لذلك مجرد استبعاد من غير دليل على الامتناع مضافاً إلى أن أصل المعرفة بالربوبية مذكور غير منسي كما ذكرنا وهو يخفي في تمام الحجة ، وأما حديث التناسخية فليس الدليل على امتناع التناسخ منحصراً في استحالة نسيان الجماعة الكثيرة ما مضى عليهم في الخلق الأول حتى لو لم يستحل ذلك صح القول بالتناسخ بل لإبطال القول به دليل آخر كما يعلم بالرجوع إلى محله ، وبالجملة لا دليل على استحالة نسيان بعض العوالم في بعض آخر .

والجواب عن الثالث : أن الآية غير ساكتة عن إخراج ولد آدم لصلبه من صلبه فإن قوله تعالى : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم﴾ كاف وحده في الدلالة عليه فإن فرض بني آدم فرض إخراجهم من صلب آدم من غير حاجة إلى مؤونة زائدة ، ثم إخراج ذريتهم من ظهورهم بإخراج أولاد الأولاد من صلب الأولاد ، وهكذا ، ويتحصل منه أن الله أخرج أولاد آدم لصلبه من صلبه ثم أولادهم من أصلابهم ثم أولاد أولادهم من أصلاب أولادهم حتى ينتهي إلى آخرهم نظير ما يجري عليه الأمر في هذه النشأة الدنيوية التي هي نشأة التوالد والتناسل .

وقد أجاب الرازي عنه في تفسيره بأن الدلالة على إخراج أولاده لصلبه من صلبه من ناحية الخبر كما أن الدلالة على إخراج أولاد أولاده من أصلاب آبائهم من ناحية الآية فبمجموع الآية والخبر تتم الدلالة على المجموع . وهو كما ترى .

وأما الأخبار المشتملة على ذكر إخراج ذرية آدم من صلبه ، وأخذ الميثاق منهم فهي في مقام شرح القصة لا في مقام تفسير ألفاظ الآية حتى يورد عليها بعدم موافقة الكتاب أو مخالفته .

وأما عدم شمول الآية لأولاد آدم من صلبه لعدم وجود آباء مشركين لهم وكذا بعض من عداهم فلا يضر شيئاً لأن مراد الآية أن الله سبحانه إنما فعل ذلك لئلا يقول المشركون يوم القيامة : إنما أشرك آباؤنا لا أن يقول كل واحد واحد منهم : إنما أشرك آبائي فهذا مما لم يتعلق به الغرض البتة فالقول قول المجموع من حيث المجموع لا قول كل واحد فيؤول المعنى إلى أنا لو لم نفعل ذلك لكان كل من أردنا إهلاكه يوم القيامة يقول : لم أشرك أنا وإنما أشرك من كان قبلي ولم أكن إلا ذرية وتابعاً لا متبوعاً .

والجواب عن الرابع : يظهر من الجواب عن سابقه وقد دلت الآية والرواية على أن الله فصل هناك بين الآباء والأبناء ثم ردهم إلى حال الجمع .

والجواب عن الخامس : أنه خلاف ظاهر بعض الروايات وخلاف صريح بعض آخر منها ، وما في ذيله من عدم تمام الحجة من جهة عروض النسيان ظهر الجواب عنه من الجواب عن الإشكال الأول .

والجواب عن السادس : أن استقرار الظهور في الكلام كاف في حجيته ، ولا يتوقف ذلك على صفة الصراحة ، وإمكان الحمل على التمثيل لا يوجب الحمل عليه ما لم يتحقق هناك مانع عن حمله على ظاهره ، وقد تبين أن لا مانع من ذلك .

وأما أن الروايات ضعيفة لا معول عليها فليس كذلك فإن فيها ما هو الصحيح وفيها ما يوثق بصدوره كما سيجيء إن شاء الله تعالى في البحث الروائي التالي .

هذا ملخص ما جرى بينهم من البحث في ما استفيد من الآية من حديث

عالم الذر إثباتاً ونفياً ، واعتراضاً وجواباً ، واستيفاء التدبر في الآية والروايات ، والتأمل فيما يرومه المثبتون بإثباتهم ويدفعه المنكرون بإنكارهم يوجب توجيه البحث إلى جهة أخرى غير ما تشاجر فيه الفريقان بإثباتهم ونفيهم .

فالذي فهمه المثبتون من الرواية ثم حملوه على الآية ، وانتهضوا لإثباته محصله : أن الله سبحانه بعد ما خلق آدم إنساناً تاماً سوياً أخرج نطفه التي تكونت في صلبه ـ ثم صارت هي بعينها أولاده الصلبيين ـ إلى الخارج من صلبه ثم أخرج من هذه النطف نطفها التي ستتكون أولاداً صلبيين ففصل بين أجزائها والأجزاء الأصلية التي اشتقت منها ثم من أجزاء هذه النطف أجزاء أخرى هي نطفها ، ثم من أجزاء الأجزاء أجزاءها ولم يزل حتى أتى آخر جزء مشتق من الأجزاء المتعاقبة في التجزي ، وبعبارة أخرى أخرج نطفة آدم التي هي مادة البشر ووزعها بفصل بعض أجزائه من بعض إلى ما لا يحصى من عدد بني آدم بحذاء كل فرد ما هو نصيبه من أجزاء نطفة آدم ، وهي ذرات منبثة غير محصورة .

ثم جعل الله سبحانه هذه الذرات المنبثة عند ذلك ـ أو كان قد جعلها قبل ذلك كل ذرة منها إنساناً تاماً في إنسانيته ، هو بعينه الإنسان الدنيوي الذي هو جزء المقدم له فالجزء الذي لزيد هناك هو زيد هذا بعينه ، والذي لعمرو هو عمرو هذا بعينه فجعلهم ذوي حياة وعقل وجعل لهم ما يسمعون به وما يتكلمون به ، وما يضمرون به معاني فيظهرونها أو يكتمونها وعند ذلك عرفهم نفسه فخاطبهم فأجابوه ، وأعطوه الإقرار بالربوبية إما بموافقة ما في ضميرهم لما في لسانهم أو بمخالفته ذلك .

ثم إن الله سبحانه ردهم بعد أخذ الميثاق إلى مواطنهم من الأصلاب حتى اجتمعوا في صلب آدم وهي على حياتها ومعرفتها بالربوبية وإن نسوا ما وراء ذلك مما شاهدوه عند الإشهاد وأخذ الميثاق ، وهم بأعيانهم موجودون في الأصلاب حتى يؤذن لهم في الخروج إلى الدنيا فيخرجون وعندهم ما حصلوه في الخلق الأول من معرفة الربوبية ، وهي حكمهم بوجود رب لهم من مشاهدة أنفسهم محتاجة إلى من يملكهم ويدبر أمرهم .

هذا ما يفهمه القوم من الخبر والآية ويرومون إثباته ، وهو مما تدفعه الضرورة ، وينفيه القرآن والحديث بلا ريب ، وكيف الطريق إلى إثبات أن ذرة

من ذرات بدن زيد ـ وهو الجزء الذري الذي انتقل من صلب آدم من طريق نطفته إلى ابنه ثم إلى ابن ابنه حتى انتهى إلى زيد ـ هو زيد بعينه ، وله إدراك زيد وعقله وضميره وسمعه وبصره ، وهو الذي يتوجه إليه التكليف ، وتتم له الحجة ويحمل عليه العهود والمواثيق ، ويقع عليه الثواب والعقاب ؟ وقد صح بالحجة القاطعة من طريق العقل والنقل أن إنسانية الإنسان بنفسه التي هي أمر وراء المادة حادث بحدوث هذا البدن الدنيوي ، وقد تقدم شطر من البحث فيها .

على أنه قد ثبت بالبحث القطعي أن هذه العلوم التصديقية البديهية والنظرية منها التصديق بأن له رباً يملكه ويدبر أمره تحصل للإنسان بعد حصول والتطورات والجميع تنتهي إلى الإحساسات الظاهرة والباطنة ، وهي تتوقف على وجود التركيب الدنيوي المادي فهو حال العلوم الحصولية التي منها التصديق بأن له رباً هو القائم برفع حاجته .

على أن هذه الحجة إن كانت متوقفة في تمامها على العقل والمعرفة معاً فالعقل مسلوب عن الذرة حين أُرجعت إلى موطنه الصلبي حتى تظهر ثانياً في الدنيا ، وإن قيل إنه لم يسلب عنها ما تجري في الأصلاب والأرحام فهو مسلوب عن الإنسان ما بين ولادته وبلوغه أعني أيام الطفولية . ويختل بذلك أمر الحجة على الإنسان ، وإن كانت غير متوقفة عليه بل يكفي في تمامها مجرد حصول المعرفة فأي حاجة إلى الإشهاد وأخذ الميثاق وظاهر الآية أن الإشهاد وأخذ الميثاق إنما هما لأجل إتمام الحجة فلا محالة يرجع معنى الآية إلى حصول المعرفة فيؤول المعنى إلى ما فسرها به المنكرون .

وبتقرير آخر : إن كانت الحجة إنما تتم بمجموع الإشهاد والتعريف وأخذ الميثاق سقطت بنسيان البعض ، وقد نسي الإشهاد والتكليم وأخذ الميثاق ، وإن كان الإشهاد وأخذ الميثاق جميعاً مقدمة لثبوت المعرفة ثم زالت المقدمة ولزمت المعرفة ، وبها تمام الحجة تمت الحجة على كل إنسان حتى الجنين والطفل والمعتوه والجاهل ، ولا يساعد عليه عقل ولا نقل ، وإن كانت المعرفة في تمام الحجة بها متوقفة على حصول العقل والبلوغ ونحو ذلك ، وقد كانت حصلت في عالم الذر فتمت الحجة ثم زالت وبقيت المعرفة حجة ناقصة ثم كملت ثانياً لبعضهم في الدنيا فتمت الحجة ثانياً بالنسبة إليهم فكما أن لحصول العقل في الدنيا أسباباً تكوينية يحصل بها وهي الحوادث المتكررة من الخير والشر وحصول

الملكة المميزة بينهما من التجارب حصولاً تدريجياً ينتهي من جانب إلى حد من الكمال ، ومن جانب إلى حد من الضعف لا يعبأ به ، كذلك المعرفة لها أسباب إعدادية تهيأ الإنسان إلى التلبس بها ، وليست تحصل قبل ذلك ، وإذا كانت تحصل في ظرفنا هذا بأسبابها المعدة لها كالعقل فأي حاجة إلى تكوينه تكويناً آخر في سالف من الزمان لإتمام الحجة والحجة تامة دونه ؟ وماذا يغني ذلك ؟

على أن هذا العقل الذي لا تتم حجة ولا ينفع إشهاد ولا يصح أخذ ميثاق بدونه حتى في عالم الذر المفروض هو العقل العملي الذي لا يحصل للإنسان إلا في هذا الظرف الذي يعيش فيه عيشة اجتماعية فتتكرر عليه حوادث الخير والشر ، وتهيج عواطفه وإحساساته الباطنية نحو جلب النفع ودفع الضرر فتتعاقب عليه الأعمال عن علم وإرادة فيخطيء ويصيب حتى يتدرب في تمييز الصواب من الخطأ ، والخير من الشر ، والنفع من الضر والظرف الذي يثبتونه أعني ما يصفونه من عالم الذر ليس بموطن العقل العملي إذ ليس فيه شرائط حصوله وأسبابه .

ولو فرضوه موطناً له وفيه أسبابه وشرائطه كما يظهر مما يصفونه تعويلاً على ما في ظواهر الروايات أن الله دعاهم هناك إلى التوحيد فأجابه بعضهم بلسان يوافقه قلبه ، وأجابه آخرون وقد أضمروا الكفر وبعث إليهم الأنبياء والأوصياء فصدقهم بعض وكذبهم آخرون ولا يجري ما ههنا إلا على ما جرى به ما هنالك إلى غير ذلك مما ذكروه كان ذلك إثباتاً لنشأة طبيعية قبل هذه النشأة الطبيعية في الدنيا نظير ما يثبته القائلون بالأدوار والأكوار[1] واحتاج إلى تقديم كينونة ذرية أخرى تتم بها الحجة على من هنالك من الإنسان لأن عالم الذر على هذه الصفة لا يفارق هذا العالم الحيوي الذي نحن فيه الآن فلو احتاج هذا الكون الدنيوي إلى تقديم إشهاد وتعريف حتى تحصل المعرفة وتتم الحجة لاحتاج إليه الكون الذري من غير فرق فارق البتة .

على أن الإنسان لو احتاج في تحقق المعرفة في هذه النشأة الدنيوية إلى تقدم وجود ذري يقع فيه الإشهاد ويوجد فيه الميثاق حتى تثبت بذلك المعرفة

---

(١) وهو أن الحوادث معلولة للحركات الفلكية ففي كل دور تام لحركة فلك الثوابت وهو ثلاثمائة وستون ألف سنة تعود الحوادث كعين ما كانت في الدورة السابقة من غير فرق .

بالربوبية لم يكن في ذلك فرق بين إنسان وإنسان فما بال آدم وحواء استثنيا من هذه الكلية ؟ فإن لم يحتاجا إلى ذلك لفضل فيهما أو لكرامة لهما ففي ذريتهما من هو أفضل منهما وأكرم ! وإن كان لتمام خلقتهما يومئذ فأثبتت فيهما المعرفة من غير حاجة إلى إحضار الوجود الذري فلكل من ذريتهما أيضاً خلقة تامة في ظرفه الخاص به فلمَ لم يؤخر إثبات المعرفة فيهم ولهم إلى تمام خلقتهم بالولادة حتى تتم عند ذلك الحجة ؟ وأي حاجة إلى التقديم ؟

فهذه جهات من الإشكال في تحقق الوجود الذري للإنسان على ما فهموه من الروايات لا طريق إلى حلها بالأبحاث العلمية ، ولا حمل الآية عليه معها حتى بناء على عادة القوم في تحميل المعنى على الآية إذا دلت عليه الرواية وإن لم يساعد عليه لفظ الآية لأن الرواية القطعية الصدور كالآية مصونة عن أن تنطق بالمحال ، وأما الحشوية وبعض المحدثين ممن يبطل حجة العقل الضرورية قبال الرواية ، ويتمسك بالآحاد في المعارف اليقينية فلا بحث لنا معهم هذا ما على المثبتين .

بقي الكلام فيما ذكره النافون أن الآية تشير إلى ما عليه حال الإنسان في هذه الحياة الدنيا ، وهو أن الله سبحانه أخرج كلا من آحاد الإنسان من الأصلاب والأرحام إلى مرحلة الانفصال والتفرق ، وركب فيهم ما يعرفون به ربوبيته واحتياجهم إليه كأنه قال لهم إذا وجه وجوههم نحو أنفسهم المستغرقة في الحاجة : ألست بربكم ؟ وكأنهم لما سمعوا هذا الخطاب من لسان الحال قالوا : بلى أنت ربنا شهدنا بذلك ، وإنما فعل الله ذلك لتتم عليهم حجته بالمعرفة وتنقطع حجتهم عليه بعدم المعرفة ، وهذا ميثاق مأخوذ منهم طول الدنيا جار ما جرى الدهر والإنسان يجري معه .

والآية بسياقها لا تساعد عليه فإنه تعالى افتتح الآية بقوله : ﴿وإذ أخذ ربك﴾ الآية فعبر عن ظرف هذه القضية بإذ وهو يدل على الزمن الماضي أو على أي ظرف محقق الوقوع نحوه كما في قوله : ﴿وإذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأنت قلت للناس﴾ إلى أن قال ﴿قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾[1] فعبر بإذ عن ظرف مستقبل لتحقق وقوعه .

---

(١) المائدة : ١١٩ .

وقوله : ﴿وإذ أخذ ربك﴾ خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أوله ولغيره كما يدل عليه قوله : ﴿أن تقولوا يوم القيامة﴾ الآية ، إن كان الخطاب متوجهاً إلينا معاشر السامعين للآيات المخاطبين بها والخطاب خطاب دنيوي لنا معاشر أهل الدنيا ، والظرف الذي يتكي عليه هو زمن حياتنا في الدنيا أو زمن حياة النوع الإنساني فيها وعمره الذي هو طول إقامته في الأرض ، والقصة التي يذكرها في الآية ظرفها عين ظرف وجود النوع في الدنيا فلا مصحح للتعبير عن ظرفها بلفظة « إذ » الدالة على تقدم ظرف القصة على ظرف الخطاب ، ولا عناية أخرى في المقام تصحح هذا التعبير من قبيل تحقق الوقوع ونحوه وهو ظاهر .

فقوله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ في عين أنه يدل على قصة خلقه تعالى النوع الإنساني بنحو التوليد وأخذ الفرد من الفرد ، وبث الكثير من القليل كما هو المشهود في نحو تكون الآحاد من الإنسان ، وحفظهم وجود النوع بوجود البعض من البعض على التعاقب ، يدل على أن للقصة ـ وهي تنطبق على الحال المشهود ـ نوعاً من التقدم على هذا المشهود من جريان الخلقة وسيرها .

وقد تقدمت استحالة ما افترضوا لهذا التقدم من تقدم هذه الخلقة بنحو تقدماً زمانياً بأن يأخذ الله أول فرد من هذا النوع فيأخذ منه مادة النقطة التي منها نسل هذا النوع فيجزئها أجزاء ذرية بعدد أفراد النوع إلى يوم القيامة ثم يلبس وجود كل فرد بعينه بحياته وعقله وسمعه وبصره وضميره وظهره وبطنه ويكسيه وجوده التي هي له قبل أن يسير مسيره الطبيعي فيشهده على نفسه ويأخذ منه الميثاق ، ثم ينزعه منها ويردها إلى مكانها الصلبي حتى يسير سيره الطبيعي ، وينتهي إلى موطنها الذي لها من الدنيا فقد تقدم بطلان ذلك ، وأن الآية أجنبية عنه .

لكن الذي أحال هذا المعنى هو استلزامه وجود الإنسان بما له من الشخصية الدنيوية مرتين في الدنيا ، واحدة بعد أخرى المستلزم لكون الشيء غير نفسه بتعدد[1] شخصيته فهو الأصل الذي تنتهي إليه جميع المشكلات السابقة .

وأما وجود الإنسان أو غيره في امتداد مسيره إلى الله ورجوعه إليه في عوالم

---

(١) وهذا غير تعدد الشخصية التي ربما اصطلح عليه في فن الأخلاق وعلم النفس التربوي .

مختلفة النظام متفاوتة الحكم فليس بمحال ، وهو مما يثبته القرآن الكريم ولو كره ذلك الكافرون الذين يقولون إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر فقد أثبت الله الحياة الآخرة للإنسان وغيره يوم البعث ، وفيه هذا الإنسان بعينه ، وقد وصفه بنظام وأحكام غير هذه النشأة الدنيوية نظاماً وأحكاماً ، وقد أثبت حياة برزخية لهذا الإنسان بعينه وهي غير الحياة الدنيوية نظاماً وحكماً ، وأثبت بقوله : ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾[1] أن لكل شيء غنده وجوداً وسيعاً غير مقدر في خزائنه ، وإنما يلحقه الأقدار إذا نزله إلى الدنيا مثلاً فللعالم الإنساني على سعته سابق وجود عنده تعالى في خزائنه أنزله إلى هذه النشأة .

وأثبت بقوله : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾[2] ، وقوله : ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[3] وما يشابههما من الآيات أن هذا الوجود التدريجي الذي للاشياء ومنها الإنسان هو أمر من الله يفيضه على الشيء ، ويلقيه إليه بكلمة « كن » إفاضة دفعية وإلقاء غير تدريجي فلوجود هذه الأشياء وجهان وجه إلى الدنيا وحكمه أن يحصل بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً ، ومن العدم إلى الوجود شيئاً فشيئاً ، ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفنى ويرجع إلى ربه ، ووجه إلى الله سبحانه وهي بحسب هذا الوجه أمور تدريجية وكل ما لها فهو لها في أول وجودها من غير أن تحتمل قوة تسوقها إلى الفعل .

وهذا الوجه غير الوجه السابق وإن كانا وجهين لشيء واحد ، وحكمه غير حكمه وإن كان تصوره التام يحتاج إلى لطف قريحة ، وقد شرحناه في الأبحاث السابقة بعض الشرح وسيجيء إن شاء الله استيفاء الكلام في شرحه .

ومقتضى هذه الآيات أن للعالم الإنساني على ماله من السعة وجوداً جمعياً عند الله سبحانه ، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضه على أفراده لا يغيب فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يغيب عنهم ، وكيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه ، وهذا هو الذي يسميه الله سبحانه بالملكوت ، ويقول : ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون

---

(١) الحجر : ٢١ .
(٢) يس : ٨٣ .
(٣) القمر : ٥٠ .

من الموقنين﴾[1] ويشير إليه بقوله : ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين﴾[2] .

وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الإنساني وهو الذي يفرق بين الآحاد ، ويشتت الأحوال والأعمال بتوزيعها على قطعات الزمان ، وتطبيقها على مر الليالي والأيام ويحجب الإنسان عن ربه بصرف وجهه إلى التمتعات المادية الأرضية واللذائذ الحسية فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه . وموقع تلك النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعاً كن ويكون في قوله تعالى : ﴿أن نقول له كن فيكون﴾[3] .

ويتبين بذلك أن هذه النشأة الإنسانية الدنيوية مسبوقة بنشأة أخرى إنسانية هي هي بعينها غير أن الآحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربهم يشاهدون فيها وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم لا من طريق الاستدلال بل لأنهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه ، ويعترفون به وبكل حق من قبله ، وأما قذارة الشرك وألواث المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة التي ليس فيها إلا فعله تعالى القائم به فافهم ذلك .

وأنت إذا تدبرت هذه الآيات ثم راجعت قوله تعالى : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ الآية وأجدت التدبر فيها وجدتها تشير إلى تفصيل أمر تشير هذه الآيات إلى إجماله فهي تشير إلى نشأة إنسانية سابقة فرق الله فيها بين أفراد هذا النوع ، وميّز بينهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا .

ولا يرد عليه ما أورد على قول المثبتين في تفسير الآية على ما فهموه من معنى عالم الذر من الروايات على ما تقدم فإن هذا المعنى المستفاد من سائر الآيات والنشأة السابقة التي تثبته لا تفارق هذه النشأة الإنسانية الدنيوية زماناً بل هي معها محيطة بها لكنها سابقة عليها السبق الذي في قوله تعالى : ﴿كن فيكون﴾ ولا يرد عليه شيء من المحاذير المذكورة .

ولا يرد عليه ما أوردناه على قول المنكرين في تفسيرهم الآية بحال وجود النوع الإنساني في هذه النشأة الدنيوية من مخالفته لقوله : ﴿وإذ أخذ ربك﴾ ثم

---

(١) الأنعام : ٧٥ . (٢) التكاثر : ٧ . (٣) يس : ٨٢ .

التجوز في الإشهاد بإرادة التعريف منه ، وفي الخطاب بقوله : ﴿ألست بربكم﴾ بإرادة دلالة الحال ، وكذا في قوله : ﴿قالوا بلى﴾ وقوله : ﴿شهدنا﴾ بل الظرف ظرف سابق على الدنيا وهو غيرها ، والإشهاد على حقيقته ، والخطاب على حقيقته .

ولا يرد عليه أنه من قبيل تحميل الآية معنى لا تدل عليه فإن الآية لا تأبى عنه وسائر الآيات تشير إليه بضم بعضها إلى بعض .

وأما الروايات فسيأتي أن بعضها يدل على أصل تحقق هذه النشأة الإنسانية كالآية ، وبعضها يذكر أن الله كشف لآدم عليه السلام عن هذه النشأة الإنسانية ، وأراه هذا العالم الذي هو ملكوت العالم الإنساني ، وما وقع فيه من الإشهاد وأخذ الميثاق كما أرى إبراهيم عليه السلام ملكوت السماوات والأرض .

رجعنا إلى الآية :

قوله : ﴿وإذ أخذ ربك﴾ أي واذكر لأهل الكتاب في تتميم البيان السابق أو واذكر للناس في بيان ما نزلت السورة لأجل بيانه وهو أن لله عهداً على الإنسان وهو سائله عنه وأن أكثر الناس لا يفون به وقد تمت عليهم الحجة .

أذكر لهم موطناً قبل الدنيا أخذ فيه ربك ﴿من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ فما من أحد منهم إلا استقل من غيره وتميز منه فاجتمعوا هناك جميعاً وهم فرادى فأراهم ذواتهم المتعلقة بربهم ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ فلم يحتجبوا عنه وعاينوا أنه ربهم كما أن كل شيء بفطرته يجد ربه من نفسه من غير أن يحتجب عنه ، وهو ظاهر الآيات القرآنية كقوله ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾(١) .

﴿ألست بربكم﴾ وهو خطاب حقيقي لهم لا بيان حال وتكليم إلهي لهم فإنهم يفهمون مما يشاهدون أن الله سبحانه يريد به منهم الاعتراف وإعطاء الموثق ، ولا نعني بالكلام إلا ما يلقى للدلالة به على معنى مراد ، وكذا الكلام في قوله : ﴿قالوا بلى شهدنا﴾ .

وقوله : ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ الخطاب للمخاطبين بقوله : ﴿ألست بربكم﴾ القائلين : ﴿بلى شهدنا﴾ فهم هناك يعاينون

---

(١) الإسراء : ٤٤ .

الإشهـاد والتكليم من الله والتكلم بالاعتـراف من أنفسهم ، وإن كـانـوا في نشـأة الدنيا على غفلة مما عدا المعـرفة بـالاستدلال ، ثم إذا كـان يوم البعث وانـطوى بساط الدنيا ، وانمحت هذه الشواغل والحجب عادوا إلى مشاهدتهم ومعاينتهم ، وذكروا ما جرى بينهم وبين ربهم .

ويحتمل أن يكون الخطاب راجعاً إلينا معاشر المخاطبين بـالآيات أي إنمـا فعلنـا ببني آدم ذلك حـذر أن تقولـوا أيها النـاس يوم القيـامة كـذا وكذا ، والأول أقرب ويؤيده قراءة : ﴿أن يقولوا﴾ بلفظ الغيبة .

وقوله : **﴿أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل﴾** هذه حجة النـاس إن فـرض الإشهاد وأخذ الميثاق من الآباء خاصة دون الذرية كمـا أن قولـه : ﴿أن تقولـوا﴾ الخ حجة الناس إن ترك الجميع فلم يقع إشهاد ولا أخذ ميثاق من أحد منهم .

ومن المعلوم أن لو فرض تـرك الإشهاد وأخـذ الميثاق في تلك النشـأة كان لازمه عدم تحقق المعرفة بالربوبية في هذه النشأة إذ لا حجـاب بينهم وبين ربهم في تلك النشأة فلو فرض هنـاك علم منهم كان ذلـك إشهاداً وأخـذ ميثاق ، وأمـا هذه النشأة فالعلم فيها من وراء الحجاب وهو المعرفة من طريق الاستدلال .

فلو لم يقع هناك بالنسبة إلى الذرية إشهاد وأخذ ميثـاق كان لازمـه في هذه النشأة أن لا يكون لهم سبيل إلى معرفة الربوبية فيها أصلاً ، وحينئذ لم يقع منهم معصيـة شرك بـل كان ذلـك فعل آبـائهم ، وليس لهم إلا التبعية العمليـة لآبائهم والنشوء على شركهم من غير علم فصح لهم أن يقولوا : إنما أشرك آباؤنا من قبل **﴿وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾** .

قوله تعالى : **﴿وكذلك نفصل الآيـات ولعلهم يرجعـون﴾** تفصيل الآيـات تفـريق بعضها وتمييـزه من بعض ليتبين بذلـك مدلـول كل منهـا ولا تختلط وجود دلالتها ، وقولـه : ﴿ولعلهم يرجعـون﴾ عطف على مقـدر ، والتقديـر : لغايـات عالية كذا وكذا ولعلهم يرجعون من الباطل إلى الحق .

(بحث روائي)

في الكافي بإسناده عن زرارة عن حمران عن أبي جعفـر عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى حيث خلق الخلق خلق ماء عذباً وماء مالحاً أجاجاً فـامتزج المـاءان

فأخذ طيناً من أديم الأرض فعركه عركاً شديداً فقال لأصحاب اليمين وهم كالذر يدبون : إلى الجنة ولا أبالي وقال لأصحاب الشمال : إلى النار ولا أبالي . ثم قال : ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . الحديث .

وفيه بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ ما تلك الفطرة ؟ قال : هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد قال : ألست بربكم ؟ وفيه[1] المؤمن والكافر .

وفي تفسير العياشي وخصائص السيد الرضي عن الأصبغ بن نباتة عن علي عليه السلام قال : أتاه ابن الكواء فقال : أخبرني يا أمير المؤمنين عن الله تبارك وتعالى هل كلم أحداً من ولد آدم قبل موسى ؟ فقال علي عليه السلام قد كلم الله جميع خلقه برهم وفاجرهم وردوا عليه الجواب فثقل ذلك على ابن الكواء ولم يعرفه فقال له : كيف كان ذلك يا أمير المؤمنين ؟ فقال له : أوما تقرأ كتاب الله إذ يقول لنبيه : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ فقد أسمعهم كلامه وردوا عليه الجواب كما تسمع في قول الله يا ابن الكواء ﴿قالوا بلى﴾ فقال لهم إني أنا الله لا إله إلا أنا وأنا الرحمن الرحيم فأقروا له بالطاعة والربوبية ، وميز الرسل والأنبياء والأوصياء وأمر الخلق بطاعتهم فأقروا بذلك في الميثاق فقالت الملائكة عند إقرارهم بذلك شهدنا عليكم يا بني آدم أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين .

أقول : والرواية كما تقدم وبعض ما يأتي من الروايات يذكر مطلق أخذ الميثاق من بني آدم من غير ذكر إخراجهم من صلب آدم وإراءتهم إياه .

وكان تشبيههم بالذر كما في كثير من الروايات تمثيل لكثرتهم كالذر لا لصغرهم جسماً أو غير ذلك ، ولكثرة ورود هذا التعبير في الروايات سميت هذه النشأة بعالم الذر .

وفي الرواية دلالة ظاهرة على أن هذا التكليم كان تكليماً حقيقياً لا مجرد دلالة الحال على المعنى .

---

(١) فيهم ظ .

وفيما دلالة على أن الميثاق لم يؤخذ على الربوبية فحسب بل على النبوة وغير ذلك ، وفي كل ذلك تأييد لما قدمناه .

وفي تفسير العياشي عن رفاعة قال : سألت أبا عبد الله عن قول الله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ قال : نعم لله الحجة على جميع خلقه أخذهم يوم أخذ الميثاق هكذا وقبض يده .

أقول : وظاهر الرواية أنها تفسر الأخذ في الآية بمعنى الإحاطة والملك .

وفي تفسير القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ قلت : معاينة كان هذا ؟ قال : نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه فمنهم من أقر بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه فقال الله : ﴿فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾ .

أقول : والرواية ترد على منكري دلالة الآية على أخذ الميثاق في الذر تفسيرهم قوله : ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم﴾ أن المراد به أنه عرفهم آياته الدالة على ربوبيته ، والرواية صحيحة ومثلها في الصراحة والصحة ما سيأتي من رواية زرارة وغيره .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن زرارة : أن رجلاً سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ إلى آخر الآية ، فقال وأبوه يسمع : حدثني أبي ، أن الله عز وجل قبض قبضة من تراب التربة التي خلق منها آدم فصب عليها الماء العذب الفرات ثم تركها أربعين صباحاً ثم صب عليها الماء المالح الأجاج فتركها أربعين صباحاً فلما اختمرت الطينة أخذها فعركها عركاً شديداً فخرجوا كالذر من يمينه وشماله وأمرهم جميعاً أن يقعوا في النار فدخلها أصحاب اليمين فصارت عليهم برداً وسلاماً ، وأبى أصحاب الشمال أن يدخلوها .

أقول : وفي هذا المعنى روايات أُخر وكأن الأمر بدخول النار كناية عن الدخول في حظيرة العبودية والانقياد للطاعة .

وفيه بإسناده عن عبد الله بن محمد الحنفي وعقبة جميعاً عن أبي جعفر

عليه السلام قال : إن الله عز وجل خلق الخلق فخلق من أحب مما أحب فكان ما أحب أن خلقه من طينة الجنة ، وخلق من أبغض مما أبغض وكان ما أبغض أن خلقه من طينة النار ثم بعثهم في الظلال فقيل : وأي شيء الظلال ؟ قال : ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء وليس بشيء ثم بعث معهم النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالله وهو قوله : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، ثم دعوهم إلى الإقرار فأقر بعضهم وأنكر بعض ، ثم دعوهم إلى ولايتنا فاقر بها والله من أحب ، وأنكرها من أبغض ، وهو قوله : ﴿وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل﴾ثم قال أبو جعفر عليه السلام: كان التكذيب .

أقول : والرواية وإن لم تكن مما وردت في تفسير آية الذر غير أنا أوردناها لاشتمالها على قصة أخذ الميثاق ، وفيها ذكر الظلال ، وقد تكرر ذكر الظلال في لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام والمراد به ـ كما هو ظاهر الرواية ـ وصف هذا العالم الذي هو بوجه عين العالم الدنيوي وبوجه غيره ، وله أحكام غير أحكام الدنيا بوجه وعينها بوجه فينطبق على ما وصفناه في البيان المتقدم .

وفي الكافي وتفسير العياشي عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أجابوا وهم ذر ؟ قال : جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه . وزاد العياشي : يعني في الميثاق .

أقول : وما زاده العياشي من كلام الراوي ، وليس المراد بقوله «جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه» دلالة حالهم على ذلك بل لما فهم الراوي من الجواب ما هو من نوع الجوابات الدنيوية استبعد صدوره عن الذر فسأل عن ذلك فأجابه عليه السلام بأن الأمر هناك بحيث إذا نزلوا في الدنيا كان ذلك منهم جواباً دنيوياً باللسان والكلام اللفظي ، ويؤيده قوله عليه السلام ما إذا سألهم ، ولم يقل : ما لو تكلموا ونحو ذلك .

وفي تفسير العياشي أيضاً عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله : ﴿ألست بربكم﴾ قالوا بألسنتهم ؟ قال نعم وقالوا بقلوبهم . فقلت : وأين كانوا يومئذ ؟ قال : صنع منهم ما اكتفى به .

أقول : جوابه عليه السلام أنهم قالوا : بلى بألسنتهم وقلوبهم مبني على كون وجودهم يومئذ بحيث لو انتقلوا إلى الدنيا كان ذلك جواباً بلسان على النحو

المعهود في الدنيا لكن اللسان والقلب هناك واحد ، ولذلك قال عليه السلام: نعم وبقلوبهم فصدق اللسان ، وأضاف إليه القلب .

ثم لما كان في ذهن الراوي أنه أمر واقع في الدنيا ونشأة الطبيعة ، وقد ورد في بعض الروايات التي تذكر قصة إخراج الذرية من ظهر آدم : تعيين المكان له وقد روى بعضها هذا الراوي أعني أبا بصير سأله عليه السلام عن مكانهم بقوله : وأين كانوا يومئذ ، فأجابه عليه السلام بقوله : « صنع منهم ما اكتفى به » فلم يجبه بتعيين المكان بل بأن الله سبحانه خلقهم خلقاً يصح معه السؤال والجواب ، وكل ذلك يؤيد ما قدمناه في وصف هذا العالم ، الرواية كغيرها مع ذلك كالصريح في أن التكليم والتكلم في الآية على الحقيقة دون المجاز بل هي صريحة فيه .

وفي الدر المنثور أخرج عبد بن حميد والحكيم الترمذي في نوادر الأصول وأبو الشيخ في العظمة وابن مردويه عن أبي أمامة : أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : خلق الله الخلق وقضى القضية ، وأخذ ميثاق النبيين وعرشه على الماء ، فأخذ أهل اليمين بيمينه ، وأخذ أهل الشمال بيده الأخرى وكلتا يد الرحمن يمين فقال : يا أصحاب اليمين فاستجابوا له فقالوا : لبيك ربنا ، وسعديك . قال : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى قال : يا أصحاب الشمال فاستجابوا له فقالوا لبيك ربنا وسعديك قال : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى .

فخلط بعضهم ببعض فقال قائل منهم : رب لم خلطت بيننا ؟ قال : ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ثم ردهم في صلب آدم فأهل الجنة أهلها ، وأهل النار أهلها .

فقال قائل : يا رسول الله فما الأعمال ؟ قال : يعمل كل قوم لمنازلهم . فقال عمر بن الخطاب : إذاً نجتهد .

أقول : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وعرشه على الماء » كناية عن تقدم أخذ الميثاق ، وليس المراد به تقدم خلق الأرواح على الأجساد زماناً فإن عليه من الإشكال ما على عالم الذر بالمعنى الذي فهمه جمهور المثبتين ، وقد تقدم .

وقوله : صلى الله عليه وآله وسلم « يعمل كل قوم لمنازلهم » أي إن كل واحد من المنزلين يحتاج إلى أعمال تناسبه في الدنيا فإن كان العامل من أهل الجنة عمل الخير لا محالة ، وإن كان من أهل النار عمل الشر لا محالة ، والدعوة إلى الجنة وعمل

الخير لأن عمل الخير يعين منزله في الجنة ، وأن عمل الشر يعين منزله في النار لا محالة كما قال تعالى : ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات﴾[١] .

فلم يمنع تعين الوجهة عن الدعوة إلى استباق الخيرات ، ولا منافاة بين تعين السعادة والشقاوة بالنظر إلى العلل التامة وبين عدم تعينها بالنظر إلى اختيار الإنسان في تعيين عمله فإنه جزء العلة ، وجزء علة الشيء لا يتعين معه وجود الشيء ولا عدمه بخلاف تمام العلة ، وقد تقدم استيفاء هذا البحث في موارد من هذا الكتاب ، وآخرها في تفسير قوله تعالى : ﴿كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾[٢] ، وأخبار الطينة المتقدمة من أخبار هذا الباب بوجه .

وفيه أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم﴾ الآية قال : خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنه ربه ، وكتب أجله ورزقه ومصيبته ثم أخرج ولده من ظهره كهيئة الذر فأخذ مواثيقهم أنه ربهم ، وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصائبهم .

أقول : وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس بطرق كثيرة في ألفاظ مختلفة لكن الجميع تشترك في أصل المعنى ، وهو إخراج ذرية آدم من ظهره وأخذ الميثاق منهم .

وفيه أخرج ابن عبد البر في التمهيد من طريق السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس ، وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم﴾ .

قالوا : لما أخرج الله آدم من الجنة قبل تهبيطه من السماء مسح صفحة ظهره اليمنى فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر فقال لهم : ادخلوا الجنة برحمتي ، ومسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر : فقال : ادخلوا النار ولا أبالي فذلك قوله : ﴿أصحاب اليمين وأصحاب الشمال﴾ .

ثم أخذ منهم الميثاق فقال : ألست بربكم قالوا بلى فأعطاه طائفة طائعين ، وطائفة كارهين على وجه التقية فقال هو والملائكة : شهدنا أن يقولوا

---

(١) البقرة : ١٤٨ .
(٢) الأعراف : ٣٠ .

يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو يقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل .

قالوا : فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه وذلك قوله عز وجل : ﴿وله أسلم من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً﴾ ، وذلك قوله : ﴿فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ يعني يوم أخذ الميثاق .

أقول : وقد روى حديث الذر كما في الرواية موقوفة وموصولة عن عدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كعلي عليه السلام ، وابن عباس ، وعمر بن الخطاب ، وعبد الله بن عمر ، وسلمان ، وأبي هريرة ، وأبي إمامة ، وأبي سعيد الخدري ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الرحمان بن قتادة ، وأبي الدرداء ، وأنس ، ومعاوية ، وأبي موسى الأشعري .

كما روي من طرق الشيعة عن عليّ وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد والحسن بن عليّ العسكري عليهم السلام ، ومن طرق أهل السنة أيضاً عن عليّ بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد عليهم السلام بطرق كثيرة فليس من البعيد أن يدعى تواتره المعنوي .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج ابن سعد وأحمد عن عبد الرحمان بن قتادة السلمي وكان من أصحاب رسول الله ﷺ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم أخذ الخلق من ظهره فقال : هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي . فقال رجل : يا رسول الله فعلى ماذا نعمل ؟ قال : على مواقع القدر .

أقول : القول في ذيل الرواية نظير القول في ذيل رواية أبي أمامة المتقدمة ، وقد فهم الرجل من قوله « هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي » (الخبر) سقوط الاختيار ، فأجابه صلى الله عليه وآله وسلم بأن هذا قدر منه تعالى وأن أعمالنا في عين أنا نعملها وهي منسوبة إلينا تقع على ما يقع عليه القدر فتنطبق على القدر وينطبق هو عليها ، وذلك أن الله قدر ما قدر من طريق اختيارنا فنعمل نحن باختيارنا ، ويقع مع ذلك ما قدره الله سبحانه لا أنه تعالى أبطل بالقدر اختيارنا ، ونفي تأثير إراداتنا والروايات بهذا المعنى كثيرة .

وفي الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل : ﴿حنفاء غير

مشركين﴾ قال : الحنفية من الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله قال : فطرهم على المعرفة به .

قال زرارة : وسألته عن قول الله عز وجل : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ الآية قال : أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم وأراهم نفسه ، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه .

وقال : قال رسول الله ﷺ : كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأن الله عز وجل خالقه ، كذلك قوله : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ .

أقول : وروي وسط الحديث العياشي في تفسيره عن زرارة بعين اللفظ ، وفيه شهادة على ما تقدم من تقرير معنى الإشهاد والخطاب في الآية خلافاً لما ذكره النافون أن المراد بذلك المعرفة بالآيات الدالة على ربوبيته تعالى لجميع خلقه .

وقد روى الحديث في المعاني بالسند بعينه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إلا أنه قال : فعرفهم وأراهم صنعه بدل قوله : فعرفهم وأراهم نفسه ، ولعله من تغيير اللفظ قصداً للنقل بالمعنى زعماً أن ظاهر اللفظ يوهم التجسم ، وفيه إفساد اللفظ والمعنى جميعاً ، وقد عرفت أن الرواية مروية في الكافي وتفسير العياشي بلفظ : أراهم نفسه .

وتقدم في حديث ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قوله : قلت معاينة كان هذا ؟ قال : نعم . وقد تقدم أن لا ارتباط للكلام بمسألة التجسم .

وفي المحاسن عن الحسن بن عليّ بن فضال عن ابن بكير عن زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : ﴿وإذ أخذ ربك﴾ الآية قال : ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف ، ويذكرونه يوماً ، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه .

وفي الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان عليّ بن الحسين عليه السلام لا يرى بالعزل بأساً ، يقرء هذه الآية : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ فكل شيء أخذ الله من

الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صماء .

أقول : ورواه في الدر المنثور عن ابن أبي شيبة وابن جرير عنه عليه السلام، وروى هذا المعنى أيضاً عن سعيد بن منصور وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وأعلم أن الروايات في الذر كثيرة جداً وقد تركنا إيراد أكثرها لوفاء ما أوردنا من ذلك بمعناها ، وهنا روايات أخر في أخذ الميثاق عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الأنبياء عليهم السلام سنوردها في محلها إن شاء الله تعالى .

* * *

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (١٧٦) سَاءَ مَثَلاً الْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ (١٧٧) مَنْ يَهْدِ ٱللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (١٧٨) وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (١٧٩) .

(بيان)

قصة أخرى من قصص بني إسرائيل وهي نبأ بلعم بن باعورا أمر الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يتلوه عليهم يتبين به أن مجرد الاتصال بالأسباب الظاهرية العادية لا

يكفي في فلاح الإنسان وتحتم السعادة له ما لم يشاء الله ذلك ، وأن الله لا يشاء ذلك لمن أخلد إلى الأرض واتبع هواه فإن مصيره إلى النار ثم يذكر آية ذلك فيهم وهي أنهم لا يستعملون قلوبهم وأبصارهم وآذانهم فيما ينفعهم ، والآية الجامعة أنهم غافلون .

قوله تعالى : ﴿**واتل عليهم نبأ الذي أتيناه آياتنا فانسلخ منها**﴾ إلى آخر الآية معنى إيتاء الآيات على ما يعطيه السياق التلبس من الآيات الأنفسية والكرامات الخاصة الباطنية بما يتنور به طريق معرفة الله له ، وينكشف له ما لا يبقى له معه ريب في الحق والانسلاخ خروج الشيء وانتزاعه من جلده ، وهو كناية استعارية عن أن الآيات كانت لزمتها لزوم الجلد فخرج منها الخبث في ذاته ، والإتباع كالتبع والإتباع التعقيب واقتفاء والأثر يقال : تبع وأتبع واتّبع ، والكل بمعنى واحد ، والغي والغواية هي الضلال ، كأنه الخروج من الطريق للقصور عن حفظ المقصد الذي يوصل إليه الطريق ففيه نسيان المقصد والغاية ، فالمتحير في أمره وهو في الطريق غوي ، والخارج عن الطريق وهو ذاكر لمقصده ضال ، وهو الأنسب لمورد الآية فإن صاحب النبأ بعد ما انسلخ عن آيات الله وأتبعه الشيطان غاب عنه سبيل الرشد فلم يتمكن من إنجاء نفسه عن ورطة الهلاك ، وربما استعمل كل من الغواية والضلالة في معنى واحد . وهو الخروج عن الطريق الموصل إلى الغاية .

وقد اختلف المفسرون في تعيين من هو صاحب النبأ في هذه الآية على أقوال مختلفة سنشير إلى جلها أو كلها في البحث الروائي الآتي إن شاء الله .

والآية ـ كما ترى ـ أبهمت اسمه واقتصرت على الإشارة إلى إجمال قصته لكنها مع ذلك ظاهرة في أنه نبأ واقع لا مجرد تمثيل فلا وقع لقول من قال : إنها مجرد تمثيل من غير نبأ واقع .

والمعنى : ﴿واتل عليهم﴾ أي على بني إسرائيل أو على الناس خبراً عن أمر عظيم وهو ﴿نبأ﴾ الرجل ﴿الذي أتيناه آياتنا﴾ وكشفنا لباطنه عن علائم وآثار إلهية عظام يتنور له بها حق الأمر ﴿فانسلخ منها﴾ ورفضها بعد لزومها ﴿**فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين**﴾ فلم يقو على إنجاء نفسه من الهلاك .

قوله تعالى : ﴿**ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه**﴾

الآية الإخلاد اللزوم على الدوام ، والإخلاد إلى الأرض اللصوق بها ، وهو كناية عن الميل إلى التمتع بالملاذ الدنيوية والتزامها ، واللهث من الكلب أن يدلع لسانه من العطش .

فقوله : ﴿ولو شئنا لرفعناه بها﴾ أي لو شئنا لرفعناه بتلك الآيات وقربناه إلينا لأن في القرب إلى الله ارتفاعاً عن حضيض هذه الدنيا التي هي بما لها من اشتغال الإنسان بنفسها عن الله وآياته أسفل سافلين ، ورفعه بتلك الآيات بما أنها أسباب إلهية ظاهرية تفيد اهتداء من تلبس بها لكنها لا تحتم السعادة للإنسان لأن تمام تأثيرها في ذلك منوط بمشيئة الله ، والله سبحانه لا يشاء ذلك لمن أعرض عنه وأقبل إلى غيرها . وهي الحياة الأرضية اللاهية عن الله ودار كرامته فإن الإعراض عن الله سبحانه وتكذيب آياته ظلم ، وقد حق القول منه سبحانه أنه لا يهدي القوم الظالمين ، وأن الذين كفروا وكذبوا بآياته أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون .

ولذلك عقب تعالى قوله : ﴿ولو شئنا لرفعناه بها﴾ بقوله : ﴿لكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه﴾ فالتقدير : لكنا لم نشأ ذلك لأنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه وكان ذلك مورداً لإضلالنا لا لهدايتنا كما قال تعالى : ﴿ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾[١] .

وقوله : ﴿فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث﴾ أي إنه ذو هذه السجية لا يتركها سواء زجرته ومنعته أو تركته و﴿تحمل﴾ من الحملة لا من الحمل ﴿ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا﴾ فالتكذيب منهم سجية وهيئة نفسانية خبيثة لازمة فلا تزال آياتنا تتكرر على حواسهم ويتكرر التكذيب بها منهم ﴿فاقصص القصص﴾ وهو مصدر أي اقصص قصصاً أو اسم مصدر أي أقص القصة ﴿لعلهم يتفكرون﴾ فينقادوا للحق وينتزعوا عن الباطل .

قوله تعالى : ﴿ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون﴾ ذم لهم من حيث وصفهم ، وإعلام لهم أنهم لا يضرون شيئاً في تكذيب آياته بل ذلك ظلم منهم لأنفسهم إذ يستضر بذلك غيرهم .

قوله تعالى : ﴿من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم

---

(١) إبراهيم : ٢٧ .

الخاسرون﴾ اللام في ﴿المهتدي﴾ و﴿الخاسرون﴾ يفيد الكمال دون الحصر ظاهراً ، ومفاد الآية أن مجرد الاهتداء إلى شيء لا ينفع شيئاً ولا يؤثر أثر الاهتداء إلا إذا كانت معه هداية الله سبحانه فهي التي يكمل بها الاهتداء ، وتتحتم معها السعادة ، وكذلك مجرد الضلال لا يضر ضرراً قطعياً إلا بانضمام إضلال الله سبحانه إليه فعند ذلك يتم أثره ، ويتحتم الخسران .

فمجرد اتصال الإنسان بأسباب السعادة كظاهر الإيمان والتقوى وتلبسه بذلك لا يورده مورد النجاة، وكذلك اتصاله وتلبسه بأسباب الضلال لا يورده مورد الهلاك والخسران إلا أن يشاء الله ذلك فيهدي بمشيئته من هدى ، ويضل بها من أضل .

فيؤول المعنى إلى أن الهداية إنما تكون هداية حقيقية تترتب عليها آثارها إذا كانت لله فيها مشيئة ، وإلا فهي صورة هداية وليست بها حقيقة ، وكذلك الأمر في الإضلال ، وإن شئت فقل : إن الكلام يدل على حصر الهداية الحقيقية في الله سبحانه ، وكذلك الإضلال ولا يضل به إلا الفاسقين .

قوله تعالى : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ إلى آخر الآية . الذرء هو الخلق ، وقد عرف الله سبحانه جهنم غاية لخلق كثير من الجن والإنس ، ولا ينافي ذلك ما عرف في موضع آخر أن الغاية لخلق الخلق هي الرحمة وهي الجنة في الآخرة كقوله تعالى : ﴿إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[1] فإن الغرض يختلف معناه بحسب كمال الفعل ونهاية الفعل التي ينتهي إليها .

بيان ذلك: أن النجار إذا أراد أن يصنع باباً عمد إلى أخشاب يهيؤها له ثم هندسه فيها ثم شرع في النشر والنحت والخرط حتى أتم الباب فكمال غرضه من إيقاع الفعل على تلك الخشبات هو حصول الباب لا غير ، هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يعلم من أول الأمر أن جميع أجزاء تلك الخشبات ليست تصلح لأن تكون أجزاء للباب فإن للباب هيئة خاصة لا تجامع هيئة الخشبات ، ولا بد من تغيير هيئتها من ضيعة بعض الأجزاء لخروجها عن هندسة العمل فصيرورة هذه الأبعاض فضلة يرمى بها داخلة في قصد الصانع مرادة له بإرادة تسمى قصداً

---

(١) هود : ١١٩ .

ضرورياً فللنجار في صنع الباب بالنسبة إلى الأخشاب التي بين يديه نوعان من الغاية : أحدهما الغاية الكمالية وهي أن يصنع منها باباً ، والثاني الغاية التابعة وهي أن يصنع بعضها باباً ويجعل بعضها فضلة لا ينتفع بها وضيعة يرمى بها ، وذلك لعدم استعدادها لتلبس صورة الباب .

وكذا الزارع يزرع أرضاً ليحصد قمحاً فلا يخلص لذلك إلى يوم الحصاد إلا بعض ما صرفه من البذر ، ويذهب غيره سدى يضيع في الأرض أو تفسده الهوام أو يخصفه المواشي والجميع مقصودة للزراع من وجه ، والمحصول من القمح مقصود من وجه آخر .

وقد تعلقت المشيئة الإلهية أن يخلق من الأرض إنساناً سوياً يعبده ويدخل بذلك في رحمته ، واختلاف الاستعدادات المكتسبة من الحياة الدنيوية على ما لها من مختلف التأثيرات لا يدع كل فرد من أفراد هذا النوع أن يجري في مجراه الحقيقي ويسلك سبيل النجاة إلا من وفق له ، وعند ذلك تختلف الغايات وصح أن لله سبحانه غاية في خلقة الإنسان مثلاً وهو أن يشملهم برحمته ويدخلهم جنته ، وصح أن لله غاية في أهل الخسران والشقاوة من هذا النوع وهو أن يدخلهم النار وقد كان خلقهم للجنة غير أن الغاية الأولى غاية أصلية كمالية ، والغاية الثانية غاية تبعية ضرورية ، والقضاء الإلهي المتعلق بسعادة من سعد وشقاوة من شقي ناظر إلى هذا النوع الثاني من الغاية فإنه تعالى يعلم ما يؤول إليه حال الخلق من سعادة أو شقاء فهو مريد لذلك بإرادة تبعية لا أصلية .

وعلى هذا النوع من الغاية ينزل قوله تعالى : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ وما في هذا المساق من الآيات الكريمة وهي كثيرة .

وقوله : **﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾** إشارة إلى بطلان استعدادهم للوقوع في مجرى الرحمة الإلهية ، والوقوف في مهب النفحات الربانية ، فلا ينفعهم ما يشاهدونه من آيات الله ، وما يسمعونه من مواعظ أهل الحق ، وما تلقنه لهم فطرتهم من الحجة والبينة .

ولا يفسد عقل ولا عين ولا أذن في عمله وقد خلقها الله لذلك ، وقد قال : ﴿لا تبديل لخلق الله﴾[1] إلا أن يكون الذي يغيره هو الله سبحانه فيكون

(١) الروم : ٣٠ .

من جملة الخلق لكنه سبحانه لا يغير ما أنعمه على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، قال تعالى : ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[1] .

فالذي أبطل ما عندهم من الاستعداد ، وأفسد أعمال قلوبهم وأعينهم وآذانهم هو الله سبحانه فعل بهم ما فعل جزاء بما كسبوا نكالا فهم غيروا نعمة الله بتغيير طريق العبودية فجازاهم الله بالطبع على قلوبهم فلا يفقهون بها ، وجعل الغشاوة على أبصارهم فلا يبصرون بها ، والوقر على آذانهم فلا يسمعون بها فهذه آية أنهم مسيرون إلى النار .

وقوله : ﴿**أولئك كالأنعام بل هم أضل**﴾ نتيجة ما تقدم ، وبيان لحالهم فإنهم فقدوا ما يتميز به الإنسان من سائر الحيوان ، وهو تمييز الخير والشر والنافع والضار بالنسبة إلى الحياة الإنسانية السعيدة من طريق السمع والبصر والفؤاد .

وإنما شبهوا من بين الحيوان العجم بالأنعام مع أن فيهم خصال السباع الضارية وخصائصها كخصال الأنعام الراعية ، لأن التمتع بالأكل والسفاد أقدم وأسبق بالنسبة إلى الطبع الحيواني فجلب النفع أقدم من دفع الضر ، وما في الإنسان من القوى الدافعة الغضبية مقصودة لأجل ما فيه من القوى الجاذبة الشهوية ، وغرض النوع بحسب حياته الحيوانية يتعلق أولاً بالتغذي والتوليد ، ويتحفظ على ذلك بإعمال القوى الدافعة فالآية تجري مجرى قوله تعالى : ﴿والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم﴾[2] .

وأما كونهم أكثر أو أشد ضلالاً من الأنعام ، ولازمه ثبوت ضلال ما في الأنعام فلأن الضلال في الأنعام نسبي غير حقيقي فإنها مهتدية بحسب ما لها من القوى المركبة الباعثة لها إلى قصر الهمة في الأكل والتمتع غير ضالة فيما هيئت لها من سعادة الحياة ولا مستحقة للذم فيما أخذت إليه ، وإنما تعد ضالة بقياسها إلى السعادة الإنسانية التي ليست لها ولا جهزت بما تتوسل به إليها .

وأما هؤلاء المطبوع على قلوبهم وأعينهم وآذانهم فالسعادة سعادتهم وهم مجهزون بما يوصلهم إليها ويدلهم عليها من السمع والبصر والفؤاد لكنهم أفسدوها وضيعوا أعمالها ونزلوها منزلة السمع والبصر والقلب التي في الأنعام ،

---

(١) الأنفال : ٥٣ .

(٢) سورة محمد : ١٢ .

واستعملوها فيما تستعملها فيه الأنعام وهو التمتع من لذائذ البطن والفرج فهم أكثر وأشد ضلالاً من الأنعام ، وإليهم يعود الذم .

وقوله : ﴿أولئك هم الغافلون﴾ نتيجة وبيان حال اخرى لهم وهو أن حقيقة الغفلة هي التي توجد عندهم فإنها بمشيئة الله سبحانه ، ألبسها إياهم بالطبع الذي طبع به على قلوبهم وأعينهم وآذانهم والغفلة مادة كل ضلال وباطل .

(بحث روائي)

في تفسير القمي في قوله تعالى : ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا﴾ الآية قال : حدثني أبي عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام : أنه أُعطي بلعم بن باعورا الإسم الأعظم ، وكان يدعو به فيستجيب[1] له فمال إلى فرعون فلما مر فرعون في طلب موسى وأصحابه قال فرعون لبعلم : ادع الله على موسى وأصحابه ليحبسه علينا فركب حمارته ليمر في طلب موسى فامتنعت عليه حمارته فأقبل يضربها فأنطقها الله عز وجل فقالت ويلك على ماذا تضربني ؟ أتريد أن أجيء معك لتدعو على نبي الله وقوم مؤمنين ؟ ولم يزل يضربها حتى قتلها فانسلخ الإسم من لسانه ، وهو قوله : ﴿فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ، ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث﴾ وهو مثل ضربه الله .

أقول : قوله عليه‌السلام : « وهو مثل ضربه الله » الظاهر أنه يشير إلى نبأ بلعم ، وسيجيء الكلام في معنى الإسم الأعظم في الكلام على الأسماء الحسنى إن شاء الله .

وفي الدر المنثور أخرج الفرياني وعبد الرزاق وعبد بن حميد والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والطبراني وابن مردويه عن عبد الله بن مسعود في قوله : ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها﴾ قال هو رجل من بني إسرائيل يقال لهم : بلعم بن أبر .

وفيه أخرج عبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه من طرق عن ابن عباس قال : هو بعلم بن باعوراء ـ وفي لفظ : بلعام بن عامر ـ الذي أُوتي

---

(١) فيستجاب خ ظ .

الاسم كان في بني إسرائيل .

أقول : وقد روي كون اسمه بلعم وكونه من بني إسرائيل عن غير ابن عباس وروي عنه غير ذلك .

وفي روح المعاني عند ذكر القول بأن الآية نزلت في أمية بن أبي الصلت الثقفي الشاعر : إنه كان قرأ الكتب القديمة وعلم أن الله تعالى يرسل رسولاً ، فرجا أن يكون هو ذلك الرسول فاتفق أن خرج إلى البحرين وتنبأ رسول الله ﷺ فأقام هناك ثماني سنين ثم قدم فلقى رسول الله ﷺ في جماعة من أصحابه فدعاه إلى الإسلام ، وقرأ عليه سورة يس حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجر رجليه فتبعته قريش تقول : ما تقول يا أمية ؟ قال : حتى أنظر في أمره .

فخرج إلى الشام وقدم بعد وقعة بدر يريد أن يسلم فلما أخبر بها ترك الإسلام وقال : لو كان نبياً ما قتل ذوي قرابته فذهب إلى الطائف ومات به .

فأتت أخته الفارعة إلى رسول الله ﷺ فسألها عن وفاته فذكرت له أنه أنشد عند موته .

كل عيش وإن تطاول دهراً ... صائر مرة إلى أن يزولا
ليتني كنت قبل ما قد بدا لي ... في قلال الجبال أرعى الوعولا
إن يوم الحساب يوم عظيم ... شاب فيه الصغير يوماً ثقيلاً

ثم قال ﷺ لها أنشديني من شعر أخيك فأنشدت :

لك الحمد والنعماء والفضل ربنا ... ولا شيء أعلى منك جداً وأمجدُ
مليك على عرش السماء مهيمن ... لعزته تعنو الوجوه وتسجد

من قصيدة طويلة أتت على آخرها .

ثم أنشدته قصيدته التي يقول فيها :

وقف الناس للحساب جميعاً ... فشقيٌ معذب وسعيد

والتي فيها :

عند ذي العرش يعرضون عليه ... يعلم الجهر والسرار الخفيا
يوم يأتي الرحمان وهو رحيم ... إنه كان وعده مأتيا
رب إن تعف فالمعافاة ظني ... أو تعاقب فلم تعاقب بريّا

فقال رسول الله ﷺ : إن أخاك آمن شعره ، وكفر قلبه وأنزل الله تعالى الآية .

أقول : والقصة مجموعة من عدة روايات ، وقد ذكر في المجمع إجمال القصة وذكر أن نزول الآية فيه مروي عن عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم وأبي روق ، والظاهر أن الآيات مكية نزلت بنزول السورة بمكة ، وما ذكروه من باب التطبيق .

وفي المجمع : وقيل إنه أبو عامر بن النعمان بن صيفي الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وآله وسلم « الفاسق » وكان قد ترهب في الجاهلية ولبس المسوح فقدم المدينة فقال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم : ما هذا الذي جئت به ؟ قال : جئت بالحنيفية دين إبراهيم قال : فأنا عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم : لست عليها ، ولكنك أدخلت فيها ما ليس منها فقال أبو عامر : أمات الله الكاذب منا وحيداً طريداً .

فخرج إلى أهل الشام ، وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا السلاح ثم أتى قيصر وأتى بجند ليخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المدينة فمات بالشام وحيداً طريداً . عن سعيد بن المسيب .

أقول : وإشكال كون السورة مكية في محله ، وقد روي في ذلك قصص لا جدوى في استقصائها .

وفيه قال أبو جعفر عليه السلام : الأصل في ذلك بلعم ثم ضربه الله مثلاً لكل مؤثر هواه على هدى الله من أهل القبلة .

وفي تفسير القمي : في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « لهم قلوب لا يفقهون بها » يقول : طبع الله عليها فلا تعقل ﴿ولهم أعين﴾ عليها غطاء عن الهدى ﴿لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾ أي جعل في آذانهم وقراً فلن يسمعوا الهدى .

وفي الدر المنثور أخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن عبد الله بن عمر بن العاصي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور يومئذ شيء اهتدى . ومن أخطأ ضل .

وفيه أخرج الحكيم الترمذي وابن أبي الدنيا في مكايد الشيطان وأبو يعلى

وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي الدرداء قال قال رسول الله ﷺ خلق الله الجن ثلاثة أصناف : صنف حيات وعقارب وخشاش الأرض ، وصنف كالريح في الهواء ، وصنف عليهم الحساب والعقاب ، وخلق الله الإنس ثلاثة أصناف : صنف كالبهائم قال الله : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ،ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ وجنس أجسادهم أجساد بني آدم وأرواحهم أرواح الشياطين ، وصنف في ظل الله يوم لا ظل إلا ظله .

أقول : وسيأتي الكلام في الجن والشياطين من الإنس في مقام يناسبه إن شاء الله تعالى .

* * *

وَلِلّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٨٠) وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٨١) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (١٨٢) وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (١٨٣) أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ (١٨٤) أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (١٨٥) مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (١٨٦) .

(بيان)

الآيات متصلة بما قبلها ، وهي بمنزلة تجديد البيان لما انتهي إليه الكلام في الآيات السابقة ، وذلك أن الهدى والضلال يدوران مدار دعوته تعالى بأسمائه

الحسنى والإلحاد فيها ، والناس من منتحلهم وزنديقهم وعالمهم وجاهلهم لا يختلفون بحسب فطرتهم وباطن سريرتهم في أن هذا العالم المشهود متكيء على حقيقة هي المقومة لاعيان أجزائها الناظمة نظامها ، وهو الله سبحانه الذي منه يبتدىء كل شيء وإليه يعود كل شيء الذي يفيض على العالم ما يشاهد فيه من جمال وكمال ، وهي له ومنه .

والناس في هذا الموقف على ما لهم من الاتفاق على أصل الذات ثلاثة أصناف : صنف يسمونه بما لا يشتمل من المعنى إلا على ما يليق أن ينسب إلى ساحته من الصفات المبينة للكمال ، أو النافية لكل نقص وشين ، وصنف يلحدون في أسمائه ، ويعدلون بالصفات الخاصة به إلى غيره كالماديين والدهريين الذين ينسبون الخلق والإحياء والرزق وغير ذلك إلى المادة أو الدهر ، وكالوثنيين الناسبين الخير والنفع إلى آلهتهم ، وكبعض أهل الكتاب حيث يصفون نبيهم أو أولياء دينهم بما يختص به تعالى من الخصائص ، ويلحق بهم طائفة من المؤمنين حيث يعطون للأسباب الكونية من الاستقلال في التأثير ما لا يليق إلا بالله سبحانه ، وصنف يؤمنون به تعالى غير أنهم يلحدون في أسمائه فيثبتون له من صفات النقص والأفعال الدينية ما هو منزه عنه كالاعتقاد بأن له جسماً ، وأن له مكاناً ، وأن الحواس المادية يمكن أن تتعلق به على بعض الشرائط ، وأن له علماً كعلومنا وإرادة كإرادتنا وقدرة كمقدراتنا ، وأن لوجوده بقاء زمانياً كبقائنا ، وكنسبة الظلم في فعله أو الجهل في حكمه ونحو ذلك إليه ، فهذه جميعاً من الإلحاد في أسمائه .

وترجع الأصناف الثلاثة في الحقيقة إلى صنفين : صنف يدعونه بالأسماء الحسنى ويعبدون الله ذا الجلال والإكرام ، وهؤلاء هم المهتدون بالحق ، وصنف يلحدون في أسمائه ويسمون غيره باسمه أو يسمونه باسم غيره : وهؤلاء أصحاب الضلال الذين مسيرهم إلى النار على حسب حالهم في الضلال وطبقاتهم منه ، وقد بين الله سبحانه : أن الهداية منه مطلقاً فإنها صفة جميلة وله تعالى حقيقتها ، وأما الضلال فلا ينسب إليه سبحانه أصله لأنه بحسب الحقيقة عدم اهتداء المحل بهداية الله ، وهو معنى عدمي وصفة نقص وأما تثبيته في المحل بعد أول تحققه ، وجعله صفة لازمة للمحل بمعنى سلب التوفيق وقطع العطية الإلهية جزاء للضال بما آثر الضلال على الهدى ، وكذب بآيات الله فهو

من الله سبحانه ، وقد نسبه إلى نفسه في كلامه ، وذلك بالاستدراج والإملاء .

فالآيات تشير إلى أن ما انتهى إليه كلامه سبحانه أن حقيقة الهداية والإضلال من الله إنما مغزاه وحقيقة معناه أن الأمر يدور مدار دعوته تعالى بالأسماء الحسنى وكلها له ، وهو الاهتداء ، والإلحاد في أسمائه ، والناس في ذلك صنفان : مهتد بهداية الله لا يعدل به غيره ، وضال منحرف عن أسمائه مكذب بآياته ، والله سبحانه يسوقهم إلى النار جزاء لهم بما كذبوا بآياته كما قال : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ الآية ، وذلك بالاستدراج والإملاء .

قوله تعالى : **﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾** الاسم بحسب اللغة ما يدل به على الشيء سواء أفاد مع ذلك معنى وصفياً كاللفظ الذي يشار به إلى الشيء لدلالته على معنى موجود فيه ، أو لم يفد إلا الإشارة إلى الذات كزيد وعمرو وخاصة المرتجل من الأعلام ، وتوصيف الأسماء الحسنى ـ وهي مؤنث أحسن ـ يدل على أن المراد بها الأسماء التي فيها معنى وصفي دون ما لا دلالة لها إلا على الذات المتعالية فقط لو كان بين أسمائه تعالى ما هو كذلك ، ولا كل معنى وصفي ، بل المعنى الوصفي الذي فيه شيء من الحسن ، ولا كل معنى وصفي حسن بل ما كان أحسن بالنسبة إلى غيره إذا اعتبرا مع الذات المتعالية : فالشجاع والعفيف من الأسماء الحسنة لكنهما لا يليقان بساحة قدسه لإنبائهما عن خصوصية جسمانية لا يمكن سلبها عنهما ، ولو أمكن لم يكن مانع عن إطلاقهما عليه كالجواد والعدل والرحيم .

فكون اسم ما من أسمائه تعالى أحسن الأسماء أن يدل على معنى كمالي غير مخالط لنقص أو عدم ، مخالطة لا يمكن معها تحرير المعنى من ذلك النقص والعدم وتصفيته ، وذلك في كل ما يستلزم حاجة أو عدماً وفقداً كالأجسام والجسمانيات والأفعال المستقبحة أو المستشنعة ، والمعاني العدمية :

فهذه الأسماء بأجمعها محصول لغاتنا لم نضعها إلا لمصاديقها فينا التي لا تخلو عن شوب الحاجة والنقص غير أن منها ما لا يمكن سلب جهات الحاجة والنقص عنها كالجسم واللون والمقدار وغيرها ، ومنها ما يمكن فيه ذلك كالعلم والحياة والقدرة فالعلم فينا الإحاطة بالشيء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادية ، والقدرة فينا المنشئية للفعل بكيفيّة مادية موجودة لعضلاتنا ،

والحياة كوننا بحيث نعلم ونقدر بما لنا من وسائل العلم والقدرة فهذه لا تليق بساحة قدسه غير أنا إذا جردنا معانيها عن خصوصيات المادة عاد العلم وهو الإحاطة بالشيء بحضوره عنده ، والقدرة هي المنشئية للشيء بإيجاده ، والحياة كون الشيء بحيث يعلم ويقدر ، وهذه لا مانع من إطلاقها عليه لأنها معان كمالية خالية عن جهات النقص والحاجة ، وقد دل العقل والنقل أن كل صفة كمالية فهي له تعالى وهو المفيض لها على غيره من غير مثال سابق فهو تعالى عالم قادر حي لكن لا كعلمنا وقدرتنا وحياتنا بل بما يليق بساحة قدسه من حقيقة هذه المعاني الكمالية مجردة عن النقائص .

وقد قدم الخبر في قوله : ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ وهو يفيد الحصر ، وجيء بالأسماء محلى باللام ، والجمع المحلى باللام يفيد العموم ، ومقتضى ذلك أن كل اسم أحسن في الوجود فهو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد ، وإذ كان الله سبحانه ينسب بعض هذه المعاني إلى غيره ويسميه به كالعلم والحياة والخلق والرحمة فالمراد بكونها لله كون حقيقتها له وحده لا شريك له .

وظاهر الآيات بل نص بعضها يؤيد هذا المعنى كقوله : ﴿أن القوة لله جميعاً﴾[1] . وقوله : ﴿فإن العزة لله جميعاً﴾[2] ، وقوله : ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[3] ، وقوله : ﴿هو الحي لا إله إلا هو﴾[4] فلله سبحانه حقيقة كل اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملكهم منه كيفما أراد وشاء .

ويؤيد هذا المعنى ظاهر كلامه أينما ذكر أسماءه في القرآن كقوله تعالى : ﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾[5] وقوله : ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[6] ، وقوله : ﴿له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض﴾[7] فظاهر الآيات جميعاً كون حقيقة كل اسم أحسن لله سبحانه وحده .

وما احتمله بعضهم أنّ اللام في ﴿الأسماء﴾ للعهد مما لا دليل عليه ولا في القرائن الحافة بالآيات ما يؤيده غير ما عهده القائل من الأخبار العادة للأسماء الحسنى ، وسيجيء الكلام فيها في البحث الروائي التالي إن شاء الله .

---

(١) البقرة : ١٦٥ .
(٢) النساء : ١٣٩ .
البقرة : ٢٥٥ .
(٤) غافر : ٦٦ .
(٥) طه : ٨ .
(٦) الإسراء : ١١٠ .
(٥) الحشر : ٢٤ .

وقوله : ﴿فادعوه بها﴾ إمّا من الدعوة بمعنى التسمية كقولنا : دعوته زيداً ودعوتك أبا عبد الله أي سميته وسميتك ، وإما من الدعوة بمعنى النداء أي نادوه بها فقولوا : يا رحمان يا رحيم وهكذا . أو من الدعوة بمعنى العبادة أي فاعبدوه مذعنين أنه متصف بما يدل عليه هذه الأسماء من الصفات الحسنة والمعاني الجميلة .

وقد احتملوا جميع هذه المعاني غير أنّ كلامه تعالى في مواضع مختلفة يذكر فيها دعاء الربّ يؤيد هذا المعنى الأخير كما في الآية السابقة : ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ وقوله : ﴿وقال ربّكم ادعوني أستجب لكم إنّ الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾[1] حيث ذكر أولاً الدعاء ثم بدله ثانياً من العبادة إيماء إلى اتحادهما ، وقوله : ﴿ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون وإذا حشر الناس كانوا لهم أعداء وكانوا بعبادتهم كافرين﴾[2] ، وقوله : ﴿هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين﴾[3] يريد إخلاص العبادة .

ويؤيده ذيل الآية : ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ بظاهره فإنه لو كان المراد بالدعاء التسمية أو النداء دون العبادة لكان الأنسب أن يقال : بما كانوا يصفون كما قال في موضع آخر : ﴿سيجزيهم وصفهم﴾[4] .

فمعنى الآية ـ والله أعلم ـ ولله جميع الأسماء التي هي أحسن فاعبدوه وتوجهوا إليه بها ، والتسمية والنداء من لواحق العبادة .

قوله تعالى : ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ إلى آخر الآية . اللحد والإلحاد بمعنى واحد وهو التطرف والميل عن الوسط إلى أحد الجانبين ، ومنه لحد القبر لكونه في جانبه بخلاف الضريح الذي في الوسط فقرائة يلحدون بفتح الياء من المجرد ، ويلحدون بضم الياء من باب الإفعال بمعنى واحد ، ونقل عن بعض اللغويين : أنّ اللحد بمعنى الميل إلى جانب ، والإلحاد بمعنى الجدال والمماراة .

---

(١) غافر : ٦٠ .
(٢) الأحقاف : ٦ .
(٣) غافر : ٦٥ .
(٤) الأنعام : ١٣٩ .

وقوله : ﴿سيجزون﴾ الآية بالفصل لأنه بمنزلة الجواب لسؤال مقدر كأنه لما قيلَ : ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ قيل : إلى مَ يصير حالهم ؟ فاجيب : ﴿سيجزون ما كانوا يعملون﴾ وللبحث في الأسماء الحسنى بقايا ستوافيك في كلام مستقل نورده بعد الفراغ عن تفسير الآيات إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ قد مر بعض ما يتعلق به من الكلام في قوله تعالى : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ الآية ١٥٩ من السورة وتختص هذه الآية بأنها لوقوعها في سياق تقسيم الناس إلى ضال ومهتد ، وبيان أن الملاك في ذلك دعاؤه سبحانه بأحسن الأسماء اللائقة بحضرته والإلحاد في أسمائه ، تدل على أن النوع الإنساني يتضمن طائفة قليلة أو كثيرة مهتدية حقيقة إذ الكلام في الاهتداء والضلال الحقيقيين المستندين إلى صنع الله ، ومن يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون ، والاهتداء الحقيقي لا يكون إلا عن هداية حقيقية ، وهي التي لله سبحانه ، وقد تقدّم في قوله تعالى : ﴿فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين﴾[١] ، وغيره أن الهداية الحقيقية الإلهية لا تتخلف عن مقتضاها بوجه وتوجب العصمة من الضلال ، كما أن الترديد الواقع في قوله تعالى : ﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى﴾[٢] . يدل على أن من يهدي إلى الحق يجب أن لا يكون مهتدياً بغيره إلا بالله فافهم ذلك .

وعلى هذا فإسناد الهداية إلى هذه الأُمة لا يخلو عن الدلالة على مصونيتهم من الضلال واعتصامهم بالله من الزيغ إما بكون جميع هؤلاء المشار إليهم بقوله : ﴿أمة يهدون بالحق﴾ متصفين بهذه العصمة والصيانة كالأنبياء والأوصياء ، وإما بكون بعض هذه الأمة كذلك وتوصيف الكل بوصف البعض نظير قوله تعالى : ﴿ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة﴾[٣] وقوله : ﴿وجعلكم ملوكاً﴾[٤] ، وقوله : ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾[٥]، وإنما المتّصف بهذه المزايا بعضهم دون الجميع .

والمراد بالآية ـ والله أعلم ـ إنا لا نأمركم بأمر غير واقع أو خارج عن طوق

---

(١) الأنعام : ٨٩ .
(٢) يونس : ٣٥ .
(٣) الجاثية : ١٦ .
(٤) المائدة : ٢٠ .
(٥) البقرة : ١٤٣ .

البشر فإنّ ممّن خلقنا أُمة متلبسة بالاهتداء الحقيقي هادين بـالحقّ لأن الله كرّمهم بهدايته الخاصّة .

قوله تعالى : ﴿**والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون**﴾ الاستدراج الاستصعاد أو الاستنزال درجةً فدرجةً ، والاستدناء من أمر أو مكان ، وقرينة المقام تدل على أن المراد به هنا الاستدناء من الهلاك إما في الدنيا أو في الآخرة .

وتقييد الاستدراج بكونه من حيث لا يعلمون للدلالة على أن هذا التقريب خفي غير ظاهر عليهم بل مستبطن فيما يتلهون فيه من مظاهر الحياة المادية فلا يزالون يقتربون من الهلاك باشتداد مظالمهم فهو تجديد نعمة بعد نعمة حتى يصرفهم التلذذ بها عن التأمل في وبال أمرهم كما مر في قوله تعالى : ﴿ثم بد لنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا﴾[1] ، وقال تعالى : ﴿لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد﴾[2] .

ومن وجه آخر لما انقطع هؤلاء عن ذكر ربهم وكذبوا بآياته سلبوا اطمئنان القلوب وأمنها بالتشبث بذيل الأسباب التي من دون الله ، وعذبوا باضطراب النفوس وقلق القلوب وقصور الأسباب وتراكم النوائب ، وهم يظنون أنها الحياة ناسين معنى حقيقة الحياة السعيدة فلا يزالون يستزيدون من مهلكات زخارف الدنيا فيزدادون عذاباً وهم يحسبونه زيادة في النعمة حتى يردوا عذاب الآخرة وهو أمر وأدهى ، فهم يستدرجون في العذاب من لدن تكذيبهم بآيات ربهم حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون .

قال تعالى : ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[3] ، وقال : ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً﴾[4] ، وقال : ﴿فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾[5] ، وهذا معنى آخر من الاستدراج لكن قوله تعالى بعده : ﴿واملي لهم﴾ لا يلائم ذلك فالمتعين هو المعنى الأول .

قوله تعالى : ﴿**واملي لهم إن كيدي متين**﴾ الإملاء هو الإمهال ، وقوله :

---

(١) الأعراف : ٩٥ . (٣) الرعد : ٢٨ . (٥) التوبة : ٥٥ .
(٢) آل عمران : ١٩٧ . (٤) طه : ١٢٤ .

﴿إن كيدي متين﴾ تعليل لمجموع ما في الآيتين ، وفي قوله : ﴿واملي﴾ بعد قوله : ﴿سنستدرجهم﴾ الآية ، التفات من التكلم مع الغير إلى التكلم وحده للدلالة على مزيد العناية بتحريمهم من الرحمة الإلهية وإيرادهم مورد الهلكة .

وأيضاً الإملاء هو إمهالهم إلى أجل مسمى . فيكون في معنى قوله : ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم﴾[1] ، وهذه الكلمة هي قوله لآدم عليه السلام حين إهباطه إلى الأرض : ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾[2] وهو القضاء الإلهي والقضاء مختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره ، وهذا بخلاف الاستدراج الذي هو إيصال النعمة بعد النعمة وتجديدها فإنها نعم إلهية مفاضة بالوسائط من الملائكة والأمر فلهذا السبب جيء في الاستدراج بصيغة المتكلم مع الغير ، وغير ذلك في الإملاء وفي الكيد الذي هو أمر متحصل من الاستدراج والإملاء إلى لفظ المتكلم وحده .

قوله تعالى : ﴿أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين﴾ في تركيب الكلام اختلاف شديد بينهم ، والذي يستبق إلى الذهن من السياق أن يكون قوله : ﴿أولم يتفكروا﴾ كلاماً تاماً سيق للإنكار والتوبيخ ثم قوله : ﴿ما بصاحبهم من جنة﴾ الآية كلاماً آخر سيق لبيان صدق النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه النبوّة ، وهو يشير إلى ما يتفكرون فيه كأنه قيل : أو لم يتفكروا في أنه ما بصاحبهم من جنة الآية حتى يتبين لهم ذلك ؟ نعم ، ما به من جنة إن هو إلا نذير مبين .

والتعبير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بصاحبهم للإشارة إلى مادة الاستدلال الفكري فإنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصحبهم ويصحبونه طول حياته بينهم فلو كان به شيء من جنة لبان لهم ذلك البتة فهو فيما جاء به نذير لا مجنون ، والجنة بناء نوع من الجنون على ما قيل وإن كان من الجائز أن يكون المراد به الفرد من الجن بناءً على ما يزعمونه أنّ المجنون يحلّ فيه بعض الجنّ فيتكلم من فيه وبلسانه .

قوله تعالى : ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾ إلى آخر الآية قد مر كراراً أنّ الملكوت في عرف القرآن على ما يظهر من قوله تعالى : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل

---

(١) الشورى : ١٤ .　(٢) البقرة : ٣٦ .

شيء﴾[1] هو الوجه الباطن من الأشياء الذي يلي جهة الرب تعالى ، وأنّ النظر إلى هذا الوجه واليقين متلازمان كما يفهم من قوله : ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[2] .

فالمراد توبيخهم في الإعراض والانصراف عن الوجه الملكوتي للأشياء لم نسوه ولم ينظروا فيه حتى يتبين لهم أنّ ما يدعوهم إليه هو الحق ؟

وقوله : ﴿وما خلق الله من شيء﴾ عطف على موضع السماوات ، وقوله ﴿من شيء﴾ بيان لما الموصولة ، ومعنى الآية : لمَ لم ينظروا في خلق السماوات والأرض وأي شيء آخر ممّا خلقه الله ؟ لكن لا من الوجه الذي يلي الأشياء حتى ينتج العلم بخواص الأشياء الطبيعية بل من جهة أن وجوداتها غير مستقلة بنفسها مرتبطة بغيرها محتاجة إلى ربّ يدبر أمرها وأمر كلّ شيء ، وهو رب العالمين .

وقوله : ﴿وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم﴾ عطف على قوله : ﴿ملكوت﴾ الآية لكونه في تأويل المفرد والتقدير : أو لم ينظروا في أنه عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فإنّ النظر في هذا الاحتمال ربما صرفهم عن التمادي على ضلالهم وغيهم فأغلب ما يصرف الإنسان عن الاشتغال بأمر الآخرة ، ويوجه وجهه إلى الاغترار بالدنيا نسيان الموت الذي لا يدري متى يرد رائده ، وأما إذا التفت إلى ذلك وشاهد جهله بأجله وأنّ من المرجو المحتمل أن يكون قد اقترب منهم فإنه يقطع منابت الغفلة ويمنعه عن اتباع الهوى وطول الأمل .

وقوله : ﴿فبأي حديث بعده يؤمنون﴾ الضمير للقرآن على ما يستدعيه السياق ، وفي الكلام إيئاس من إيمانهم بالمرة أي إن لم يؤمنوا بالقرآن وهو تجليه سبحانه عليهم بكلامه يكلمهم بما يضطر عقولهم بقبوله من الحجج والبراهين والموعظة الحسنة وهو مع ذلك معجزة باهرة فلا يؤمنون بشيء آخر البتة ، وقد أخبر سبحانه أنه طبع على قلوبهم فلا سبيل لهم إلى فقه القول والإيمان بالحق ، ولذلك عقبه بقوله في الآية التالية : ﴿من يضلل الله فلا هادي له﴾ الآية .

قوله تعالى : ﴿من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون﴾

---

(١) يس : ٨٣ .

(٢) الأنعام : ٧٥ .

العمة الحيرة والتردد في الضلال أو عدم معرفة الحجة ، وإنما لم يذكر ما يقابله وهو أن من يهدي فلا مضل له لأن الكلام مسوق لتعليل الآية السابقة : ﴿فبأي حديث﴾ الآية كأنه قيل : لمَ لا يؤمنون بحديث البتة ؟ فقيل : لأن من يضلل الله الآية .

(كلام في الأسماء الحسنى في فصول)

١ - **ما معنى الأسماء الحسنى** : وكيف الطريق إليها ؟ نحن أول ما نفتح أعيننا ونشاهد من مناظر الوجود ما نشاهده يقع إدراكنا على أنفسنا وعلى أقرب الأمور منا وهي روابطنا مع الكون الخارج من مستدعيات قوانا العاملة لإبقائنا فأنفسنا ، وقوانا ، وأعمالنا المتعلقة بها هي أول ما يدق باب إدراكنا لكنا لا نرى أنفسنا إلا مرتبطة بغيرها ولا قوانا ولا أفعالنا إلا كذلك ، فالحاجة من أقدم ما يشاهده الإنسان ، يشاهدها من نفسه ومن كل ما يرتبط به من قواه وأعماله والدنيا الخارجة ، وعند ذلك يقضي بذات ما يقوم بحاجته ويسد خلته ، وإليه ينتهي كل شيء ، وهو الله سبحانه ، ويصدقنا في هذا النظر والقضاء قوله تعالى : ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني﴾ .

وقد عجز التاريخ عن العثور على بدء ظهور القول بالربوبية بين الأفراد البشرية بل وجده وهو يصاحب الإنسانية إلى أقدم العهود التي مرت على هذا النوع حتى أن الأقوام الوحشية التي تحاكي الإنسان الأولي في البساطة لما اكتشفوهم في أطراف المعمورة كقطان أميركا واستراليا وجدوا عندهم القول بقوى عالية هي وراء مستوى الطبيعة ينتحلون بها ، وهو قول بالربوبية وإن اشتبه عليهم المصداق فالإذعان بذات ينتهي إليها أمر كل شيء من لوازم الفطرة الإنسانية لا يحيد عنه إلا من انحرف عن إلهام فطرته لشبهة عرضت له كمن يضطر نفسه على الاعتياد بالسم وطبيعته تحذره بإلهامها ، وهو يستحسن ما ابتلي به .

ثم إن أقدم ما نواجهه في البحث عن المعارف الإلهية أنا نذعن بانتهاء كل شيء إليه ، وكينونته ووجوده منه فهو يملك كل شيء لعلمنا أنه لو لم يملكها لم يمكن أن يفيضها ويفيدها لغيره على أن بعض هذه الأشياء مما ليست حقيقته إلا مبنية على الحاجة منبئة عن النقيصة ، وهو تعالى منزه عن كل حاجة ونقيصة لأنه الذي إليه يرجع كل شيء في رفع حاجته ونقيصته .

فله الملك ـ بكسر الميم وبضمها ـ على الإطلاق ، فهو سبحانه يملك ما وجدناه في الوجود من صفة كمال كالحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والرزق والرحمة والعزة وغير ذلك .

فهو سبحانه حي ، قادر ، عليم ، سميع ، بصير لأن في نفيها إثبات النقص ولا سبيل للنقص إليه ، ورازق ورحيم وعزيز ومحيي ومميت ومبدء ومعيد وباعث إلى غير ذلك لأن الرزق والرحمة والعزة والإحياء والإماتة والإبداء والإعادة والبعث له ، وهو السبوح القدوس العلي الكبير المتعال إلى غير ذلك نعني بها نفي كل نعت عدمي وكل صفة نقص عنه .

فهذا طريقنا إلى إثبات الأسماء والصفات له تعالى على بساطته ، وقد صدقنا كتاب الله في ذلك حيث أثبت الملك ـ بكسر الميم ـ والملك ـ بضم الميم ـ له على الإطلاق في آيات كثيرة لا حاجة إلى إيرادها .

٢ ـ **ما هو حد ما نصفه** : أو نسميه به من الاسماء ؟ تبين من الفصل الأول أنا ننفي عنه جهات النقص والحاجة التي نجدها فيما نشاهده من أجزاء العالم ، وهي تقابل الكمال كالموت والفقد والفقر والذلة والعجز والجهل ونحو ذلك ، ومعلوم أن نفي هذه الأمور ، وهي في نفسها سلبية يرجع إلى إثبات الكمال فإن في نفي الفقر إثبات الغنى ، وفي نفي الذلة والعجز والجهل إثبات العزة والقدرة والعلم وهكذا .

وأمّا صفات الكمال التي نثبتها له سبحانه كالحياة والقدرة والعلم ونحو ذلك فقد عرفت أنا نثبتها بالإذعان بملكه جميع الكمالات المثبتة في دار الوجود غير أنا ننفى عنه تعالى جهات الحاجة والنقص التي تلازم هذه الصفات بحسب وجودها في مصاديقها .

فالعلم في الإنسان مثلاً إحاطة حضورية بالمعلوم من طريق انتزاع الصورة وأخذها بقوى بدنية من الخارج والذي يليق بساحته أصل معنى الإحاطة الحضورية ، وأما كونه من طريق أخذ الصورة المحوج إلى وجود المعلوم في الخارج قبلاً ، وإلى آلات بدنية مادية مثلاً فهو من النقص الذي يجب تنزيهه تعالى منه ، وبالجملة نثبت له أصل المعنى الثبوتي ونسلب عنه خصوصية المصداق المؤدية إلى النقص والحاجة .

ثم لنا كنا نفينا عنه كل نقص وحاجة . ومن النقص أن يكون الشيء محدوداً بحد منتهياً بوجوده إلى نهاية فإن الشيء لا يحد نفسه وإنما يحده غيره الذي يقهره بضرب الحدّ والنهاية له ، ولذلك نفينا عنه كل حد ونهاية فليس سبحانه محدوداً في ذاته بشيء ولا في صفاته بشيء وقد قال تعالى : ﴿وهو الواحد القهار﴾[1] فله الوحدة التي تقهر كل شيء من قبله فتحيط به .

ومن هنا قضينا أن صفاته تعالى عين ذاته ، وكل صفة عين الصفة الأخرى ، فلا تمايز إلا بحسب المفهوم ، ولو كان علمه غير قدرته مثلاً ، وكل منهما غير ذاته كما فينا معاشر الإنسان مثلاً لكان كل منها يحد الآخر والآخر ينتهي إليه فكان محدود وحد ومتناه ونهاية فكان تركيب وفقر إلى حاد يحدها غيره ، تعالى عن ذلك وتقدس ، وهذه صفة أحديته تعالى لا ينقسم من جهة من الجهات ، ولا يتكثر في خارج ولا في ذهن .

ومما تقدم يظهر فساد قول من قال : إن معاني صفاته تعالى ترجع إلى النفي رعاية لتنزيهه عن صفات خلقه فمعنى العلم والقدرة والحياة هناك عدم الجهل والعجز والموت ، وكذا في سائر الصفات العليا ، وذلك لاستلزامه نفي جميع صفات الكمال عنه تعالى ، وقد عرفت أن سلوكنا الفطري يدفع ذلك ، وظواهر الآيات الكريمة تنافيه ، ونظيره القول بكون صفاته زائدة على ذاته أو نفي الصفات وإثبات آثارها وغير ذلك مما قيل في الصفات فكل ذلك مدفوعة بما تقدم من كيفية سلوكنا الفطري ، ولتفصيل البحث عن بطلانها محل آخر .

٣ - **الانقسامات التي لها** : يظهر ممّا قدمناه من كيفية السلوك الفطري أن من صفات الله سبحانه ما يفيد معنى ثبوتياً كالعلم والحياة وهي المشتملة على معنى الكمال ، ومنها ما يفيد معنى السلب وهي التي للتنزيه كالسبوح والقدوس ، وبذلك يتم انقسام الصفات إلى قسمين : ثبوتية ، وسلبية .

وأيضاً من الصفات ما هي عين الذات ليست بزائدة عليها كالحياة والقدرة والعلم بالذات ، وهي الصفات الذاتية ، ومنها ما يحتاج في تحققه إلى فرض تحقق الذات قبلاً كالخلق والرزق وهي الصفات الفعلية ، وهي زائدة على الذات منتزعة عن مقام الفعل ، ومعنى انتزاعها عن مقام أنا مثلاً نجد هذه النعم

---

(١) الرعد : ١٦ .

التي نتنعم بها ونتقلب فيها نسبتها إلى الله سبحانه نسبة الرزق المقرر للجيش من قبل الملك إلى الملك فنسميها رزقاً ، وإذ كان منتهياً إليه تعالى نسميه رازقاً ، ومثله الخلق والرحمة والمغفرة وسائر الصفات والأسماء الفعلية ، فهي تطلق عليه تعالى ويسمى هو بها من غير أن يتلبس بمعانيها كتلبسه بالحياة والقدرة وغيرها من الصفات الذاتية ، ولو تلبس بها حقيقة لكانت صفات ذاتية غير خارجة من الذات فللصفات والأسماء انقسام آخر إلى الذاتية والفعلية .

ولها انقسام آخر إلى النفسية والإضافية فما لا إضافة في معناها إلى الخارج عن مقام الذات كالحياة نفسي ، وما له إضافة إلى الخارج سواء كان معنى نفسياً ذا إضافة كالصنع والخلق هي النفسية ذات الإضافة ، أو معنى إضافياً محضاً كالخالقية والرازقية هي الإضافية المحضة .

٤ ـ **نسب الصفات والأسماء إلينا** : ونسبتها فيما بينها . لا فرق بين الصفة والاسم غير أن الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والغيرية ، والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف . فالحياة والعلم صفتان ، والحي والعالم اسمان وإذ كان اللفظ لا شأن له إلا الدلالة على المعنى وانكشافه به فحقيقة الصفة والاسم هو الذي يكشف عنه لفظ الصفة والإسم فحقيقة الحياة المدلول عليها بلفظ الحياة هي الصفة الإلهية وهي عين الذات ، وحقيقة الذات بحياتها التي هي عينها هو الاسم الإلهي ، وبهذا النظر يعود الحي والحياة اسمين للاسم والصفة وإن كانا بالنظر المتقدم نفس الاسم ونفس الصفة .

وقد تقدم أنا في سلوكنا الفطري إلى الأسماء إنما تفطنا بها من جهة ما شاهدناه في الكون من صفات الكمال فأيقنا من ذلك أن الله سبحانه مسمى بها لما أنه مالكها الذي أفاض علينا بها ، وما شاهدنا فيه من صفات النقص والحاجة فأيقنا أنه تعالى منزه منها متصف بما يقابلها من صفة الكمال وبها يرفع عنا النقص والحاجة فيما يرفع ، فمشاهدة العلم والقدرة في الكون تهدينا إلى اليقين بأن له سبحانه علماً وقدرة يفيض بهما ما يفيضه من العلم والقدرة ، ومشاهدة الجهل والعجز في الوجود تدلنا على أنه منزه عنهما متصف بما يقابلهما من العلم والقدرة الذين بهما ترفع حاجتنا إلى العلم والقدرة فيما ترفع ، وهكذا في سائرها .

ومن هنا يظهر أن جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة أي أن الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب تفيض عنه سبحانه بما أنه عالم قادر رازق منعم بالترتيب ، وجهلنا يرتفع بعلمه ، وعجزنا بقدرته ، وذلتنا بعزته ، وفقرنا بغناه ، وذنوبنا بعفوه ومغفرته ، وإن شئت فقل بنظر آخر هو يقهرنا بقهره ويحدنا بلا محدوديته ، وينهينا بلا نهايته ، ويضعنا برفعته ، ويذللنا بعزته ، ويحكم فينا بما يشاء بملكه ـ بالضم ـ ويتصرف فينا كيف يشاء بملكه ـ بالكسر ـ فافهم ذلك .

وهذا هو الذي نجري عليه بحسب الذوق المستفاد من الفطرة الصافية فمن يسأل الله الغنى ليس يقول : يا مميت يا مذل أغنني ، وإنما يدعوه بأسمائه : الغني والعزيز والقادر مثلاً ، والمريض الذي يتوجه إليه لشفاء مرضه يقول : يا شافي يا معافي يا رؤوف يا رحيم ارحمني واشفني ، ولن يقول : يا مميت يا منتقم يا ذا البطش اشفني ، وعلى هذا القياس .

والقرآن الكريم يصدقنا في هذا السلوك والقضاء ، وهو أصدق شاهد على صحة هذا النظر فتراه يذيل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية ويعلل ما يفرغه من الحقائق بذكر الاسم والاسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك . والقرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الذي يستعمل الأسماء الإلهية في تقرير مقاصده ، ويعلمنا علم الأسماء من بين ما بلغنا من الكتب السماوية المنسوبة إلى الوحي .

فتبين أنا ننتسب إليه تعالى بواسطة أسمائه ، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود فآثار الجمال والجلال في هذا العالم هي التي تربطنا بأسماء جماله وجلاله من حياة وعلم وقدرة وعزة وعظمة وكبرياء ، ثم الأسماء تنسبنا إلى الذات المتعالية التي تعتمد عليها قاطبة أجزاء العالم في استقلالها .

وهذه الآثار التي عندنا من ناحية أسمائه تعالى مختلفة في أنفسها سعة وضيقاً ، وهما بإزاء ما في مفاهيمها من العموم والخصوص فموهبة العلم التي عندنا تنشعب منها شعب السمع والبصر والخيال والتعقل مثلاً ، ثم هي والقدرة والحياة وغيرها تندرج تحت الرزق والإعطاء والإنعام والجود ، ثم هي والعفو

والمغفرة ونحوها تندرج تحت الرحمة العامة .

ومن هنا يظهر أن ما بين نفس الأسماء سعة وضيقاً ، وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا فمنها خاصة ، ومنها عامة ، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها ، وتكشف عن كيفية النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها فالعلم اسم خاص بالنسبة إلى الحي وعام بالنسبة إلى السميع البصير الشهيد اللطيف الخبير والرازق خاص بالنسبة إلى الرحمان ، وعام بالنسبة إلى الشافي الناصر الهادي ، وعلى هذا القياس .

فللاسماء الحسنى عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو اسماء خاصة لا يدخل تحتها اسم آخر ثم تأخذ في السعة والعموم ففوق كل اسم ما هو أوسع منه وأعم حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء وتدخل تحته شتات الحقائق برمتها ، وهو الذي نسميه غالباً بالاسم الأعظم .

ومن المعلوم أنه كلما كان الاسم أعم كانت آثاره في العالم أوسع ، والبركات النازلة منه أكبر وأتم لما أن الآثار للأسماء كما عرفت فما في الاسم من حال العموم والخصوص يحاذيه بعينه أثره ، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كل أثر ، ويخضع له كل أمر .

٥ ـ **ما معنى الاسم الأعظم** : شاع بين الناس أنه اسم لفظي من أسماء الله سبحانه إذا دعي به استجيب ، ولا يشذ من أثره شيء غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الجلالة اعتقدوا أنه مؤلف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كل شيء .

وفي مزعمة أصحاب العزائم والدعوات أن له لفظاً يدل عليه بطبعه لا بالوضع اللغوي غير أن حروفه وتأليفها تختلف باختلاف الحوائج والمطالب ، ولهم في الحصول عليه طرق خاصة يستخرجون بها حروفاً أولاً ثم يؤلفونها ويدعون بها على ما نعرفه من راجع فنهم .

وفي بعض الروايات الواردة إشعار ما بذلك كما ورد أن ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ أقرب إلى اسم الله الأعظم من بياض العين إلى سوادها ، وما ورد أنه

في آية الكرسي وأول سورة آل عمران ، وما ورد أن حروفه متفرقة في سورة الحمد يعرفها الإمام وإذا شاء ألفها ودعى بها فاستجيب له .

وما ورد أن آصف بن برخيا وزير سليمان دعا بما عنده من حروف اسم الله الأعظم فأحضر عرش ملكة سبأ عند سليمان في أقل من طرفة عين ، وما ورد أن الاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً قسم الله بين أنبيائه اثنين وسبعين منها ، واستأثر واحداً منها عنده في علم الغيب ، إلى غير ذلك من الروايات المشعرة بأن له تأليفاً لفظياً .

والبحث الحقيقي عن العلة والمعلول وخواصها يدفع ذلك كله فإن التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوته وضعفه ، والمسانخة بين المؤثر والمتأثر ، والاسم اللفظي إذا اعتبرنا من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية ، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصور كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة ، ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الحنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كل شيء ، ويتصرف فيما نريده على ما نريده فيقلب السماء أرضاً والأرض سماء ويحول الدنيا إلى الآخرة وبالعكس وهكذا ، وهو في نفسه معلول لإرادتنا .

والأسماء الإلهية واسمه الأعظم خاصة وإن كانت مؤثرة في الكون ووسائط وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود لكنها إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها ، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصورة في الأذهان ومعنى ذلك أن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب ، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية .

إلا أن الله سبحانه وعد إجابة دعوة من دعاه كما في قوله : ﴿أُجيب دعوة الداع إذا دعان﴾[١] ، وهذا يتوقف على دعاء وطلب حقيقي ، وأن يكون الدعاء والطلب منه تعالى لا من غيره ـ كما تقدم في تفسير الآية ـ فمن انقطع عن كل سبب واتصل بربه لحاجة من حوائجه فقد اتصل بحقيقة الاسم المناسب لحاجته

---

(١) البقرة : ١٨٦ .

فيؤثر الاسم بحقيقته ويستجاب له ، وذلك حقيقة الدعاء . بالاسم فعلى حسب حال الاسم الذي انقطع إليه الداعي يكون حال التأثير خصوصاً وعموماً ، ولو كان هذا الاسم هو الاسم الأعظم انقاد لحقيقته كل شيء واستجيب للداعي به دعاؤه على الإطلاق . وعلى هذا يجب أن يحمل ما ورد من الروايات والأدعية في هذا الباب دون الاسم اللفظي أو مفهومه .

ومعنى تعليمه تعالى نبياً من أنبيائه أو عبداً من عباده اسماً من أسمائه أو شيئاً من الاسم الأعظم هو أن يفتح له طريق الانقطاع إليه تعالى باسمه ذلك في دعائه ومسألته فإن كان هناك اسم لفظي وله معنى مفهوم فإنما ذلك لأجل أن الألفاظ ومعانيها وسائل وأسباب تحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ فافهم ذلك .

واعلم أن الاسم الخاص ربما يطلق على ما لا يسمى به غير الله سبحانه كما قيل به في الاسمين : الله ، والرحمان . أما لفظ الجلالة فهو علم له تعالى خاص به ليس اسماً بالمعنى الذي نبحث عنه ، وأما الرحمان فقد عرفت أن معناه مشترك بينه وبين غيره تعالى لما أنه من الأسماء الحسنى ، هذا من جهة البحث التفسيري ، وأما من حيث النظر الفقهي فهو خارج عن مبحثنا .

٦ ـ **عدد الأسماء الحسنى** : لا دليل في الآيات الكريمة على تعين عدد للأسماء الحسنى تتعين به بل ظاهر قوله : ﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾[1] ، وقوله : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[2] ، وقوله : ﴿له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض﴾[3] ، وأمثالها من الآيات أن كل اسم في الوجود هو أحسن الأسماء في معناها فهو له تعالى فلا تتحدد أسماؤه الحسنى بمحدد .

والذي ورد منها في لفظ الكتاب الإلهي مائة وبضعة[١٢٧] وعشرون اسماً هي .

أ ـ الإله ، الأحد ، الأول ، الآخر ، الأعلى ، الأكرم ، الأعلم . أرحم الراحمين ، أحكم الحاكمين ، أحسن الخالقين ، أهل التقوى ، أهل المغفرة ، الأقرب الأبقى .

ب ـ البارىء ، الباطن ، البديع ، البر ، البصير .

---

(١) طه : ٨ . (٢) الأعراف : ١٨٠ . (٣) الحشر : ٢٤ .

ت ـ التواب .

ج ـ الجبار ، الجامع .

ح ـ الحكيم ، الحليم ، الحي ، الحق ، الحميد ، الحسيب ، الحفيظ ، الخفي .

خ ـ الخبير ، الخالق ، الخلاق ، الخير ، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير الفاصلين ، خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير الراحمين ، خير المنزلين .

ذ ـ ذو العرش ، ذو الطول ، ذو الانتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمة ، ذو القوة ، ذو الجلال والإكرام ، ذو المعارج .

ر ـ الرحمان ، الرحيم ، الرؤوف ، الرب ، رفيع الدرجات ، الرزاق ، الرقيب .

س ـ السميع ، السلام ، سريع الحساب ، سريع العقاب .

ش ـ الشهيد ، الشاكر ، الشكور ، شديد العقاب ، شديد المحال .

ص ـ الصمد .

ظ ـ الظاهر .

ع ـ العليم ، العزيز ، العفو ، العلي ، العظيم ، علام الغيوب ، عالم الغيب والشهادة .

غ ـ الغنيّ ، الغفور ، الغالب ، غافر الذنب ، الغفار .

ف ـ فالق الإصباح ، فالق الحب والنوى ، الفاطر ، الفتاح .

ق ـ القوي ، القدوس ، القيوم ، القاهر ، القهار ، القريب : القادر ، القدير ، قابل التوب ، القائم على كل نفس بما كسبت .

ك ـ الكبير ، الكريم ، الكافي .

ل ـ اللطيف .

م ـ الملك ، المؤمن ، المهيمن ، المتكبر ، المصور ؛ المجيد ،

المجيب ، المبين ، المولى ، المحيط ، المقيت ، المتعال ، المحيي ، المتين ، المتقدر ، المستعان ، المبدي ، مالك الملك .

ن ـ النصير ، النور .

و ـ الوهاب ، الواحد ، الولي ، الوالي ، الواسع ، الوكيل ، الودود .

هـ ـ الهادي .

وقد تقدم أن ظاهر قوله : ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ ﴿وله الأسماء الحسنى﴾ أن معاني هذه الأسماء له تعالى حقيقة وعلى نحو الأصالة ، ولغيره تعالى بالتبع فهو المالك لها حقيقة ، وليس لغيره إلا ما ملكه الله من ذلك ، وهو مع ذلك مالك لما ملكه غيره لم يخرج عن ملكه بالتمليك ، فله سبحانه حقيقة العلم مثلاً وليس لغيره منه إلا ما وهبه له وهو مع ذلك له لم يخرج من ملكه وسلطانه .

ومن الدليل على الاشتراك المعنوي في ما يطلق عليه تعالى وعلى غيره من الأسماء والأوصاف ما ورد من أسمائه تعالى بصيغة أفعل التفضيل كالأعلى والأكرم فإن صيغة التفضيل تدل بظاهرها على اشتراك المفضل والمفضل عليه في أصل المعنى ، وكذا ما ورد بنحو الإضافة كخير الحاكمين وخير الرازقين وأحسن الخالقين لظهوره في الاشتراك .

٧ ـ **هل اسماء الله توقيفية ؟** تبين مما تقدم أن لا دليل على توقيفية أسماء الله تعالى من كلامه بل الأمر بالعكس ، والذي استدل به على التوقيف من قوله : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ الآية مبني على كون اللام للعهد ، وأن يكون المراد بالإلحاد التعدي إلى غير ما ورد من أسمائه من طريق السمع ، وكلا الأمرين مورد نظر لما مر بيانه .

وأما ما ورد مستفيضاً مما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» أو ما يقرب من هذا اللفظ فلا دلالة فيها على التوقيف . هذا بالنظر إلى البحث التفسيري ، وأما البحث الفقهي فمرجعه فن الفقه والاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع ، وأما مجرد الإجراء والإطلاق من دون تسمية فالأمر فيه سهل .

(بحث روائي)

في التوحيد بإسناده عن الرضا عن آبائه عن علي عليه السلام: إن لله عز وجل تسعة وتسعين اسماً من دعا الله بها استجاب له ؛ ومن أحصاها دخل الجنة .

أقول : وسيجيء نظيره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام والمراد بقوله : ﴿من أحصاها دخل الجنة﴾ الإيمان باتصافه تعالى بجميع ما تدل عليه تلك الأسماء بحيث لا يشذ عنها شاذ .

وفي الدر المنثور أخرج البخاري ومسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وأبو عوانة وابن جرير وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني وأبو عبد الله بن منده في التوحيد وابن مردويه وأبو نعيم والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة إنه وتر يحب الوتر .

أقول : رواها عن أبي نعيم وابن مردويه عنه ، ولفظه : قال رسول الله ﷺ لله مائة اسم غير اسم من دعا بها استجاب الله له دعاءه ، وعن الدارقطني في الغرائب عنه ولفظه : قال رسول الله ﷺ : قال عز وجل : لي تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة .

وفيه أخرج أبو نعيم وابن مردويه عن ابن عباس وابن عمر قالا : قال رسول الله ﷺ إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة .

أقول : ورواه أيضاً عن أبي نعيم عن ابن عباس وابن عمر ولفظه : قال رسول الله ﷺ : لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة ، وهي في القرآن .

أقول : والرواية تعارض ما سيأتي من روايات الإحصاء حيث إن جميعها مشتملة على أسماء ليست في القرآن بلفظها إلا أن يكون المراد كونها من القرآن بمعناها .

وفي التوحيد بإسناده عن الصادق عن آبائه عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة .

وهي : الله ، الإله ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، الأول ، الآخر ، السميع ، البصير ، القدير ، القاهر ، العلي ، الأعلى ، الباقي ، البديع ، الباري ، الأكرم ، الظاهر ، الباطن ، الحي ، الحكيم ، العليم ، الحليم ، الحفيظ ، الحق ، الحسيب ، الحميد ، الحفي ، الرب ، الرحمن ، الرحيم ، الذاري ، الرازق ، الرقيب ، الرؤوف ، الرائي ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، السيد ، سبوح ، الشهيد ، الصادق ، الصانع ، الظاهر ، العدل ، العفو ، الغفور ، الغني ، الغياث ، الفاطر ، الفرد ، الفتاح ، الفالق ، القديم ، الملك ، القدوس ، القوي ، القريب ، القيوم القابض ، الباسط ، قاضي الحاجات ، المجيد ، المولى ، المنان ، المحيط ، المبين ، المغيث ، المصور ، الكريم ، الكبير ، الكافي ، كاشف الضر ، الوتر ، النور ، الوهاب ، الناصر ، الواسع ، الودود ، الهادي ، الوفي ، الوكيل ، الوارث ، البر ، الباعث ، التواب ، الجليل ، الجواد ، الخبير ، الخالق ، خير الناصرين ، الديان ، الشكور ، العظيم ، اللطيف ، الشافي .

وفي الدر المنثور أخرج الترمذي وابن المنذر وابن حبان وابن منده والطبراني والحاكم وابن مردويه والبيهقي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة إنه وتر يحب الوتر : هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، البارىء المصور ، الغفار ، القهار ، الوهاب ، الرازق ، الفتاح ، العليم ، القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحكم العدل ، اللطيف ، الخبير ، الحليم ، العظيم ، الغفور ، الشكور ، العلي ، الكبير ، الحفيظ ، المقيت ، الحسيب ، الجليل ، الكريم ، الرقيب ، المجيب ، الواسع ، الحكيم ، الودود ، المجيد ، الباعث ، الشهيد ، الحق ، الوكيل ، القوي ، المتين ، الولي ، الحميد ، المحصي ، المبدىء ، المعيد ، المحيي ، المميت ، الحي ، القيوم ، الواجد ، الماجد ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، القادر ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، البر ، التواب ، المنتقم ، العفو ، الرؤوف ، مالك الملك ، ذو الجلال والإكرام ، الوالي ، المتعال ، المقسط ، الجامع ، الغني ، المغني ، المانع ، الضار ، النافع ، النور ، الهادي ، البديع ، الباقي ، الوارث ، الرشيد ، الصبور .

وفيه أخرج ابن أبي الدنيا في الدعاء والطبراني كلاهما وأبو الشيخ والحاكم وابن مردويه وأبو نعيم والبيهقي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة :

اسأل الله الرحمن ، الرحيم ، الإله ، الرب ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، البارىء ، المصور ، الحكيم ، العليم ، السميع ، البصير ، الحي ، القيوم ، الواسع ، اللطيف ، الخبير ، الحنان ، المنان ، البديع ، الغفور ، الودود ، الشكور ، المجيد ، المبدىء ، المعيد ، النور ، البادي ـ وفي لفظ : القائم ـ الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، العفو ، الغفار ، الوهاب ، الفرد ـ وفي لفظ : القادر ـ الأحد ، الصمد ، الوكيل ، الكافي ، الباقي ، المغيث ، الدائم ، المتعال ، ذا الجلال والإكرام ، المولى ، النصير ، الحق ، المبين ، الوارث ، المنير ، الباعث ، القدير ـ وفي لفظ : المجيب ـ المحيي ، المميت ، الحميد ـ وفي لفظ : الجميل ـ الصادق ، الحفيظ ، المحيط ، الكبير ، القريب ، الرقيب ، الفتاح ، التواب ، القديم ، الوتر ، الفاطر ، الرزاق ، العلام ، العلي ، العظيم ، الغني ، المليك ، المقتدر ، الأكرم ، الرؤوف ، المدبر ، المالك ، القاهر ، الهادي ، الشاكر ، الكريم ، الرفيع ، الشهيد ، الواحد ، ذا الطول ، ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل ، الجليل .

أقول : وذكر لفظ الجلالة في هذه الروايات المشتملة على الإحصاء لإجراء الأسماء عليه . وإلا فهو خارج عن العدد

وفيه أخرج أبو نعيم عن محمد بن جعفر قال : سألت أبي جعفر بن محمد الصادق عن الأسماء التسعة والتسعين التي من أحصاها دخل الجنة فقال : هي في القرآن : ففي الفاتحة خمسة أسماء ، يا الله يا رب يا رحمان يا رحيم يا مالك ، وفي البقرة ثلاثة وثلاثون اسماً : يا محيط يا قدير يا عليم يا حكيم يا علي يا عظيم يا تواب يا بصير يا ولي يا واسع يا كافي يا رؤوف يا بديع يا شاكر يا واحد يا سميع يا قابض يا باسط يا حي يا قيوم يا غني يا جميد يا غفور يا حليم يا إله يا قريب يا مجيب يا عزيز يا نصير يا قوي يا شديد يا سريع يا خبير .

وفي آل عمران : يا وهاب يا قائم يا صادق يا باعث يا منعم يا متفضل ، وفي النساء : يا رقيب يا حسيب يا شهيد يا مقيت يا وكيل يا علي يا كبير ، وفي

الأنعام يا فاطر يا قاهر يا لطيف يا برهان ، وفي الأعراف : يا محيي يا مميت ، وفي الأنفال يا نعم المولى يا نعم النصير ، وفي هود : يا حفيظ يا مجيد يا ودود يا فعالاً لما يريد ، وفي الرعد : يا كبير يا متعال ، وفي إبراهيم : يا منان يا وارث ، وفي الحجر : يا خلاق .

وفي مريم : يا فرد ، وفي طه : يا غفار ، وفي قد أفلح : يا كريم ، وفي النور : يا حق ، يا مبين ، وفي الفرقان : يا هادي ، وفي سبأ : يا فتاح ، وفي الزمر : يا عالم ، وفي غافر : يا غافر يا قابل التوب يا ذا الطول يا رفيع ، وفي الذاريات : يا رزاق يا ذا القوة يا متين ، وفي الطور : يا بر .

وفي اقتربت : يا مليك يا مقتدر ، وفي الرحمن : يا ذا الجلال والإكرام يا رب المشرقين يا رب المغربين يا باقي يا محسن ، وفي الحديد : يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن ، وفي الحشر : يا ملك يا قدوس يا سلام يا مؤمن يا مهيمن يا عزيز يا جبار يا متكبر يا خالق يا بارىء يا مصور ، وفي البروج يا مبدىء يا معيد ، وفي الفجر : يا وتر ، وفي الإخلاص : يا أحد يا صمد .

أقول : والرواية لا تخلو عن تشويش فإن فيه إدخال لفظ الجلالة في الأسماء التسعة والتسعين وليس منها ، وقد كرر بعض الأسماء كالكبير ، وقد ذكر في أولها التسعة والتسعون ، وانهيت إلى مائة وعشرة أسماء ، وفيها مع ذلك موضع مناقشات أخر فيما يذكر من وجود الاسم في بعض السور كالفرد في سورة مريم ، والبرهان في سورة الأنعام . إلى غير ذلك .

وعلى أي حال ظهر لك من هذه الروايات وهي التي عثرنا عليها من روايات الإحصاء أنها لا تدل على انحصار الأسماء الحسنى فيما تحصيها مع ما فيها من الاختلاف في الأسماء ، وذكر بعض ما ليس في القرآن الكريم بلفظ الإسمية ، وترك بعض ما في القرآن الكريم بلفظ الأسمية بل غاية ما تدل عليه أن من أسماء الله تسعة وتسعين من خاصتها أن من دعا بها استجيب له ، ومن أحصاها دخل الجنة .

على أن هناك روايات أخرى تدل على كون أسمائه تعالى أكثر من تسعة وتسعين كما سيأتي بعضها ، وفي الأدعية المأثورة عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام شيء كثير من أسماء الله غير ما ورد منها في القرآن وأحصي في روايات الإحصاء .

وفي الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت ، وباللفظ غير منطق ، وبالشخص غير مجسد ، وبالتشبيه غير موصوف ، وباللون غير مصبوغ منفي عنه الأقطار مبعد عنه الحدود ، محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور .

فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحداً قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها ؛ وحجب واحداً منها وهو الاسم المكنون والمخزون فهذه الأسماء التي ظهرت[1] فالظاهر هو الله ، تبارك ، وتعالى ، وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها : فهو الرحمان ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، الخالق ، البارىء ، المصور ، الحي ، القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، العليم ، الخبير ، السميع ، الحكيم ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، العلي ، العظيم ، المقتدر ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، البارىء ، المنشىء ، البديع ، الرفيع ، الجليل ، الكريم ، الرازق ، المحيي ، المميت ، الباعث ، الوارث .

فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة ، وهذه الأسماء الثلاثة أركان ، وحجب الاسم الواحد[2] المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة ، وذلك قوله عز وجل : ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى﴾ .

أقول : قوله عليه السلام : إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت « الخ » هذه الصفات المعدودة صريحة في أن المراد بهذا الاسم ليس هو اللفظ ، ولا معنى يدل عليه اللفظ من حيث إنه مفهوم ذهني فإن اللفظ والمفهوم الذهني الذي يدل عليه لا معنى لاتصافه بالأوصاف التي وصفه بها وهو ظاهر ، وكذا يأبى عنه ما ذكره في الرواية بعد ذلك فليس المراد بالاسم إلا المصداق المطابق للفظ لو كان هناك لفظ ، ومن المعلوم أن الاسم بهذا المعنى ـ وخاصة بالنظر إلى تجزيه بمثل : الله وتبارك وتعالى ـ ليس إلا الذات المتعالية أو هو قائم

---

(١) رواه في التوحيد هكذا : ... المخزون بهذه الأسماء الثلاثة التي أظهرت : فالظاهر هو الله (و) تبارك وسبحان ولكل اسم من هذه اربعة أركان الخ .

(٢) في التوحيد أركان وحجب للاسم الواحد الخ ...

بها غير خارج عنها البتة .

فنسبة الخلق إلى هذا الاسم في قوله : ﴿خلق اسماً﴾ يكشف عن كون المراد بالخلق غير المعنى المتعارف منه ، وأن المراد به ظهور الذات المتعالية ظهوراً ينشأ به اسم من الأسماء وحينئذ ينطبق الخبر على ما تقدم بيانه أن الأسماء مترتبة فيما بينها وبعضها واسطة لثبوت بعض ، وتنتهي بالأخرة إلى اسم تعينها عين عدم التعين . وتقيد الذات المتعالية به عين عدم تقيدها بقيد .

وقوله : ﴿فالظاهر هو الله تبارك وتعالى﴾ إشارة إلى الجهات العامة التي تنتهي إليها جميع الجهات الخاصة من الكمال ، ويحتاج الخلق إليها من جميع جهات فاقتها وحاجتها ، وهي ثلاث : جهة استجماع الذات لكل كمال ، وهي التي يدل عليها لفظ الجلالة وجهة ثبوت الكمالات ومنشئيه الخيرات والبركات ، وهي التي يدل عليه اسم تبارك ، وجهة انتفاء النقائص وارتفاع الحاجات وهي التي يدل عليه لفظ تعالى .

وقوله : فعلاً منسوباً إليها « أي إلى الأسماء وهو إشارة الى ما قدمناه من انتشاء إسم من اسم . وقوله : «حتى تتم ثلاث مائة وستين اسماً» صريح في عدم انحصار الأسماء الإلهية في تسعة وتسعين .

وقوله : « وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب » الخ فإن الاسم المكنون المخزون لما كان اسماً فهو تعين وظهور من الذات المتعالية ، وإذ كان مكنوناً بحسب ذاته غير ظاهر بحسب نفسه فظهوره عين عدم ظهوره وتعينه عين عدم تعينه ، وهو ما يعبر عنه أحياناً بقولنا : إنه تعالى ليس بمحدود بحد حتى بهذا الحد العدمي لا يحيط به وصف ولا نعت حتى هذا الوصف السلبي ، وهذا بعينه توصيف منا والذات المتعالية أعظم منه وأكبر .

ولازمه أن يكون اسم الجلالة الكاشف عن الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال اسماً من أسماء الذات دونها ودون هذا الاسم المكنون المخزون ، وكذا « تبارك » و« تعالى » ثلاثة أسماء معاً سدنة وحجاباً للاسم المكنون من غير أن يتقدم بعضها بعضاً ، وهذه الحجاب الثلاثة والاسم المكنون المحجوب بها جميعاً دون الذات ، وأما هي فلا ينتهي إليها إشارة ولا يقع عليها عبارة ، إذ كلما تحكيه عبارة أو تومىء إليه إشارة اسم من الأسماء محدود بهذا النحو ، والذات المتعالية أعلى منه وأجلّ .

وقوله : « وذلك قوله تعالى : ﴿قل ادعوا الله أو أدعوا الرحمان أيا مّا تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ وجه الاستفادة أن الضمير في قوله : « فله » راجع إلى « أي » وهو اسم شرط من الكنايات لا تعين لمعناه إلا عدم التعين ، ومن المعلوم أن المراد بالله وبالرحمن في الآية هو مصداق اللفظين لا نفسهما فلم يقل ادعوا بالله أو بالرحمن بل ادعوا الله الآية فمدلول الآية أن الأسماء منسوبة قائمة جميعاً بمقام لا خبر عنه ولا إشارة إليه إلا بعدم الخبر والإشارة فافهم ذلك .

وفي الرواية أخذ « تبارك » وكذا « تعالى » وكذا ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ من الأسماء وهو مبني على مجرد الدلالة على الذات المأخوذة بصفة من صفاته من غير رعاية المصطلح الأدبيّ .

والرواية من غرر الروايات تشير إلى مسألة هي أبعد سمكاً من مستوى الأبحاث العامة والأفهام المتعارفة ، ولذلك اقتصرنا في شرح الرواية على مجرد الإشارات ، وأما الإيضاح التام فلا يتم إلا ببحث مبسوط خارج عن طوق المقام غير أنها لا تبتني على أزيد مما تقدم من البحث عن نسب الأسماء والصفات إلينا ونسب ما بينها الموضوع في الفصل الرابع من الكلام في الاسماء فعليك بإبقائها حتى تنجلي لك المسألة حق الانجلاء والله الموفق .

وفي البصائر بإسناده عن الباقر عليه السلام قال : ان اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً ، وإنما عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فخسف بالأرض فيما بينه وبين سرير بلقيس ثم تناول السرير بيده ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين ، وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً ، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وفيه أيضاً بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله عز وجل جعل اسمه الأعظم على ثلاثة وسبعون حرفاً فأعطى آدم منها خمسة وعشرين حرفاً وأعطى نوحاً منها خمسة وعشرين حرفاً ، وأعطى منها إبراهيم ثمانية أحرف ، وأعطى موسى منها أربعة أحرف ، وأعطى عيسى منها حرفين وكان يحيي بهما الموتى ويبرىء بهما الأكمه والأبرص ، وأعطى محمد صلى الله عليه وآله وسلم اثنين وسبعين حرفاً ، واحتجب حرفاً لئلا يعلم ما في نفسه ويعلم ما في نفس غيره ظ .

أقول : وفي مساق الروايتين بعض روايات أُخر ، ولا ينبغي أن يرتاب في أن كونه مفرقاً إلى ثلاثة وسبعين حرفاً أو مؤلفاً من حروف لا يستلزم كونه بحقيقة

مؤلفاً من حروف الهجاء كما تقدمت الإشارة إليه ، وفي الروايتين دلالة على ذلك فإنه يعد الاسم وهو واحد ثم يفرق حروفه بين الأنبياء ويستثني واحداً ، ولو كان من قبيل الأسماء اللفظية الدالة بمجموع حروفه على معنى واحد لم ينفع أحداً منهم عليهم السلام ما أعطيه شيئاً البتة .

وفي التوحيد بإسناده عن علي عليه السلام في خطبة له : إن ربي لطيف اللطافة فلا يوصف باللطف ؟ عظيم العظمة لا يوصف بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر ، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله ، وبعد كل شيء لا يقال له بعد شاء الأشياء لا بهمة ، دراك لا بخديعة ، هو في الأشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن عنها ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلاك رؤية ، بائن لا بمسافة ، قريب لا بمداناة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، جاعل لا باضطرار ، مقدر لا بحركة ، مريد لا بهمامة ، سميع لا بآلة ، بصير لا بأداة .

أقول : هو عليه السلام كما يشاهد ـ يثبت في صفاته وأسمائه تعالى أصل المعاني وينفي خصوصيات المصاديق الممكنة ونواقص المادة ، وهو الذي قدمنا بيانه سابقاً : وهذه المعاني واردة في أحاديث كثيرة جداً مروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وخاصة ما ورد عن علي والحسن والحسين والباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام في خطب كثيرة من أرادها فليراجع جوامع الحديث ، والله الهادي .

وفي المعاني بإسناده عن حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث : فليس له شبه ولا مثل ولا عدل ، ولله الأسماء الحسنى التي لا يسمى بها غيره ؛ وهي التي وصفها الله في الكتاب فقال : ﴿فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ جهلاً بغير علم وهو لا يعلم ويكفر وهو يظن أنه يحسن ؟ فذلك قوله : ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها .

أقول : والحديث يؤيد ما قدمناه في معنى كون الأسماء الحسنى والإلحاد فيها ، وقوله عليه السلام : ﴿لا يسمى بها غيره﴾ أي لا يوصف بالمعاني التي جردت لها وصح تسميته بها غيره تعالى كإطلاق الخالق بحقيقة معناه الذي له تعالى لغيره ، وعلى هذا القياس .

وفي الكافي بإسناده إلى معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ قال : نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد إلا بمعرفتنا .

أقول : ورواه العياشي عنه عليه السلام، وفيه أخذ الاسم بمعنى ما دل على الشيء سواء كان لفظاً أو غيره ، وعليه فالأنبياء والأوصياء عليهم السلام أسماء دالة عليه تعالى وسائط بينه وبين خلقه ، ولأنهم في العبودية بحيث ليس لهم إلا الله سبحانه فهم المظهرون لأسمائه وصفاته تعالى .

وفي الكافي بإسناده عن عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ قال هم الأئمة .

أقول : ورواه العياشي عن حمران عنه عليه السلام قال : وقال محمد بن عجلان عنه عليه السلام « نحن هم » وقد تقدم ما يؤيده في البيان المتقدم .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع في قوله : ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ قال : قال رسول الله ﷺ : إن من أمتي قوماً على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم متى ما نزل .

وفي تفسير البرهان عن موفق بن أحمد عن السري عن ابن المنذر عن الحسين بن سعيد عن أبيه عن أبان بن تغلب عن فضل عن عبد الملك الهمداني عن زادان عن علي قال يفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعون فرقة اثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهم الذين قال الله عز وجل في حقهم : ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ أنا وشيعتي .

أقول : وروى العياشي عن زادان عنه عليه السلام مثله ، وفي آخره : ﴿وهم على الحق﴾ مكان قوله : « أنا وشيعتي » . وقد تقدم في ذيل قوله تعالى : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ ، رواية العياشي عن أبي الصهباء عن علي عليه السلام ما في معناه ، وكذا رواية السيوطي في الدر المنثور بطرق عنه مثله .

وفي الكافي بإسناده عن سفيان بن السمط قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إن الله إذا أراد بعبد خيراً فأذنب ذنباً أتبعه بنقمة ويذكّره الاستغفار ، وإذا أراد بعبد شراً فأذنب ذنباً أتبعه بنعمة لينسيه الاستغفار ويتمادى بها ، وهو قوله عز وجل :

﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ بالنعم عند المعاصي .

وفيه بإسناده عن سماعة بن مهران قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ قال : هو العبد يذنب الذنب فيجدد له النعم معه تلهيه تلك النعم عن الاستغفار من ذلك الذنب .

أقول : ورواه أيضاً بإسناده عن ابن رئاب عن بعض أصحابنا عنه عليه السلام مثله .

وفيه بإسناده عن الحسن الصيقل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عما روى الناس : « تفكر ساعة خير من قيام ليلة » قلت : كيف ؟ يتفكر ؟ قال : يمر بالخربة أو بالدار فيقول أين ساكنوك ؟ أين بانوك ؟ مالك لا تتكلمين ؟ .

أقول : وهو من قبيل إراءة بعض المصاديق الظاهرة .

وفيه : بإسناده عن معمر بن خلاد قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول : ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم . إنما العبادة التفكر في أمر الله عز وجل .

وفيه بإسناده عن الربعي قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : قال أمير المؤمنين عليه السلام : التفكر يدعو إلى البر والعمل به .

وفيه بإسناده عن محمد بن أبي النصر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أفضل العبادة إدمان التفكر في الله وفي قدرته .

وفي تفسير القمي في تفسير قوله تعالى : ﴿ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾ قال : قال نكله إلى نفسه .

أقول : ومعنى تركهم يعمهون في طغيانهم عدم إعانتهم على أنفسهم وتركهم وإياها بقطع التوفيق فينطبق على الوكول إلى النفس .

* * *

يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَـٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ

إِلَّا بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (١٨٧) قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١٨٨) .

(بيــان)

في الآيتين إبانة أن علم الساعة من الغيب المختص به تعالى لا يعلمه إلا الله ، ولا دليل لتعيين وقتها والحدس لوقوعها أصلاً فلا تأتي إلا بغتة . وفيه إشارة ما إلى حقيقتها بذكر بعض أوصافها .

قوله تعالى : ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها﴾ إلى قوله ﴿إلا هو﴾ الساعة ساعة البعث والرجوع إلى الله لفصل القضاء العام فاللام للعهد لكنه صار في عرف القرآن والشرع كالحقيقة في هذا المعنى .

والمرسى اسم زمان ومكان ومصدر ميمي من أرسيت الشيء إذا أثبته ، أي متى وقوعها وثبوتها ، والتجلية الكشف والإظهار يقال جلاه فانجلى أي كشف عنه فانكشف .

فقوله : ﴿لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ أي لا يظهرها ولا يكشف عنها في وقتها وعند وقوعها إلا الله سبحانه ، ويدل ذلك على أن ثبوتها ووجودها والعلم بها واحد أي إنها محفوظة في مكمن الغيب عند الله تعالى يكشف عنها ويظهرها متى شاء من غير أن يحيط بها غيره سبحانه أو يظهر لشيء من الأشياء ، وكيف يمكن أن يحيط بها شيء من الأشياء أو ينكشف عنده ، وتحققها وظهورها يلازم فناء الأشياء ، ولا شيء منها يسعه أن يحيط بفناء نفسه أو يظهر له فناء ذاته ، والنظام السببي الحاكم في الكون يتبدل عند وقوعها ، وهذا العلم الذي يصحبها من هذا النظام .

ومن هنا يظهر : أن المراد بقوله : ﴿ثقلت في السماوات والأرض﴾ ـ والله أعلم ـ ثقل علمها في السماوات والأرض وهو بعينه ثقل وجودها فلا ثمرة

لاختلافهم في أن المراد بثقل الساعة فيها ثقل علمها عليها ، أو المراد ثقل صفتها على أهل السماوات والأرض لما فيها من الشدائد والعقاب والحساب والجزاء ، أو ثقل وقوعها عليهم لما فيها من انطواء السماء وانتثار الكواكب واجتماع الشمس والقمر وتسيير الجبال ، أو أن السماوات والأرض لا تطيق حملها لعظمتها وشدتها .

وذلك أنها ثقيلة بجميع ما يرجع إليها من ثبوتها والعلم بها وصفاتها على السماوات والأرض ، ولا تطيق ظهورها لملازمته فناءها والشيء لا يطيق فناء نفسه .

ومن ذلك يظهر أيضاً وجه قوله سبحانه : ﴿**لا تأتيكم إلا بغتة**﴾ فإن البغتة والفجأة ظهور الشيء من غير أن يعلم به قبل ظهوره ، والساعة لثقلها لا يظهر وصف من أوصافها ، ولا جزء من أجزائها قبل ظهورها التام ، ولذلك كان ظهورها لجميع الأشياء بغتة .

ومن هنا أيضاً يظهر معنى تتمة الآية : ﴿يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله﴾ الآية على ما سيأتي .

قوله تعالى : ﴿**يسألونك كأنك حفي عنها**﴾ إلى آخر الآية ، قال الراغب : الحفي العالم بالشيء (انتهى) وكأنه مأخوذ من حفيت في السؤال إذا ألححت ، وقوله : ﴿كأنك حفي﴾ متخلل بين يسألونك والظرف المتعلق به ، والأصل : يسألونك عنها كأنك حفي عالم بها ، وهو يلوح إلى أنهم كرروا السؤال وألحوا عليه ، ولذلك كرر السؤال والجواب بوجه في اللفظ .

ففي قوله ثانياً : ﴿يسألونك كأنك حفي عنها﴾ إشعار أو دلالة على أنهم حسبوا أن جوابه صلى الله عليه وآله وسلم بأمر ربه أولاً : ﴿إنما علمها عند ربي﴾ من قبيل إحالة علم ما لا يعلمه إلى ربه ـ على ما هو من أدب الدين ـ ولذا قال : ﴿عند ربي﴾ إشعاراً بالعبودية ووظيفتها ، وأن قوله : ﴿لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ وصف لعظمتها من غير أن يرتبط ذلك بالعلم بوقتها ، ولذلك كله كرروا السؤال ليقول صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك شيئاً أو يعترف بجهله لنفسه .

فأمره الله سبحانه أن يعيد الجواب عليهم : ﴿**إنما علمها عند الله**﴾ دالاً به على أن القول جد والجواب فصل ، فهو من العلم لا من الجهل ، والغرض به

إفادة العلم بانحصار علمها فيه تعالى دون الجهل بها ، وإحالة علمها إلى ربه عملاً بوظيفة العبودية ، ولذا بدل قوله في الجواب الأول ﴿عند ربي﴾ في هذا الجواب الثاني إلى قوله ﴿عند الله﴾ .

ثم قال : ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ يشير به إلى جهلهم بمعنى قوله : ﴿إنما علمها عند ربي﴾ الآية فإنهم لا نسهم بالحس والمحسوس يقيسون كل شيء سمعوه إلى المحسوس ، ويعممون حكمه عليه فيظنون أن كل ما وصف لهم بوجه يسع لهم أن يعلموه ويحيطوا به علماً ، وأنه لو كان هناك أمر أخفي عنهم فإنما يخفى بالكتمان ، ولو أظهر لهم أحاطوا به علماً كسائر ما عندهم من الأمور المحسوسة ، وقد أخطأ قياسهم واشتبه عليهم فإن بعض ما في الغيب ومن جملته الساعة لا يطيق علمه إلا الله سبحانه .

وقد ظهر من الآية أن علم الساعة مما لا يطيقه شيء من الأشياء إلا الله سبحانه ، وكذا حقيقة ما له من الأوصاف والنعوت فإن الجميع ثقيلة بثقلها .

قوله تعالى : ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله﴾ إلى آخر الآية لما كان في سؤالهم الغيب عنه صلى الله عليه وآله وسلم إيهام أن دعواه النبوة دعوى لعلم الغيب ، ولا يعلم الغيب حقيقة غيره تعالى إلا بوحي وتعليم إلهي ، أمر نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يتبرأ من دعوى العلم بالغيب .

وحقيقة السبب في اختصاص العلم بالغيب به تعالى أن غيره تعالى أيّاً ما كان محدود الوجود لا سبيل له إلى الخارج منه الغائب عنه من حيث إنه غائب ، ولا شيء غير محدود ولا غير متناه محيط بكل شيء إلا الله سبحانه فله العلم بالغيب .

لكن لما كان أولئك السائلون لا يسعهم فهم هذا السبب على مالهم من الأفهام البسيطة العامية أمره صلى الله عليه وآله وسلم أن يكلمهم بما يسعهم فهمه ، وهو أن العلم بالغيب يهدي الإنسان إلى كل خير وشر والعادة تأبى أن يعلم أحد الخير والشر ويهتدي إلى موقعهما ثم لا يستفيد من ذلك لنفسه فالإنسان إذا لم يستكثر من الخير ولم يوق من الشر كيف يعلم الغيب ؟

فقوله في صدر الآية : ﴿قل لا أملك لنفسي﴾ الآية وصف لنفسه بما ينافي نتيجة العلم بالغيب ثم قوله : ﴿ولو كنت أعلم الغيب﴾ الآية بيان نتيجة العلم

بالغيب ، لينتج من الفصلين عدم علمه بالغيب ، ثم قوله : ﴿إن أنا إلا نذير﴾ بيان حقيقة حاله فيما يدعيه من الرسالة من غير أن يكون معها دعوى اخرى .

(بحث روائي)

في تفسير القمي في قوله : ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها﴾ الآية ، قال : قال : إن قريشاً بعثوا العاص بن وائل السهمي ، والنضر بن الحارث بن كلدة وعقبة بن أبي معيط إلى نجران ليتعلموا من علماء اليهود مسائل يسألونها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان فيما سألوا محمداً متى تقوم الساعة أنزل الله تعالى : ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها﴾ الآية .

وفي تفسير العياشي عن خلف بن حماد عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله يقول في كتابه : ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾ يعني الفقر .

أقول : ورواه أيضاً الصدوق في المعاني بإسناده عن خلف بن حماد عن رجل عنه عليه السلام ، ورواه الحسين بن بسطام في طب الأئمة عن جابر بن يزيد عن أبي جعفر عليه السلام .

* * *

هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا ٱللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّاكِرِينَ (١٨٩) فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى ٱللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (١٩٠) أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ (١٩١) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ (١٩٢) وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ

أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ (١٩٣) إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (١٩٤) أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ (١٩٥) إِنَّ وَلِيِّيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّالِحِينَ (١٩٦) وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ (١٩٧) وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ (١٩٨) .

(بيان)

الكلام في الآيات جار على ما جرت عليه سائر آيات السورة من مواثيق النوع الإنساني ونقضها على الأغلب الأكثر .

قوله تعالى : ﴿**هو الذي خلقكم من نفس واحدة**﴾ إلى آخر الآيتين . الكلام في الآيتين جار مجرى المثل المضروب لبني آدم في نقضهم موثقهم الذي واثقوه ، وظلمهم بآيات الله .

والمعنى ﴿هو الذي خلقكم﴾ يا معشر بني آدم ﴿من نفس واحدة﴾ هو أبوكم ﴿**وجعل منها**﴾ أي من نوعها ﴿**زوجها ليسكن**﴾ الرجل الذي هو النفس الواحدة ﴿**إليها**﴾ أي إلى الزوج التي هي امرأته ﴿**فلما تغشاها**﴾ والتغشي هو الجماع ﴿**حملت حملاً خفيفاً**﴾ والمحمول النطفة وهي خفيفة ﴿**فمرت به**﴾ أي استمرت الزوج بحملها تذهب وتجيء وتقوم وتقعد حتى نمت النطفة في رحمها وصارت جنيناً ثقيلاً أثقلت به الزوج ﴿**فلما أثقلت دعوا الله ربهما**﴾ وعاهداه وواثقاه ﴿**لئن آتيتنا**﴾ ورزقتنا ولداً ﴿**صالحاً**﴾ يصلح للحياة والبقاء بكونه إنساناً سوياً تام الأعضاء غير ذي عاهة وآفة فإن ذلك هو المرجو للولد حين ولادته وبدء نشوئه دون الصلاح الديني ﴿**لنكونن من الشاكرين**﴾ لك بإظهار نعمتك ،

والانقطاع إليك في أمره لا نميل إلى سبب دونك ، ولا نتعلق بشيء سواك .

﴿فلما آتاهما صالحاً﴾ كما سألاه وجعله إنساناً سوياً صالحاً للبقاء وقرت به عينهما ﴿جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾ من الولد الصالح حيث بعثتهما المحبة والشفقة عليه أن يتعلقا بكل سبب سواه ، ويخضعا لكل شيء دونه مع أنهما كانا قد اشترطا له أن يكونا شاكرين له غير كافرين لنعمته وربوبيته فنقضا عهدهما وشرطهما .

وهكذا عامة الإنسان إلا من رحمه الله مهتمون بنقض مواثيقهم وخلف وعدهم ، وعدم الوفاء بعهدهم مع الله ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ .

والقصة ـ كما ترى ـ يمكن أن يراد بها بيان حال الأبوين من نوع الإنسان في استيلادهما الولد بالاعتبار العام النوعي فإن كل إنسان فإنه مولود أبويه فالكثرة الإنسانية نتيجة أبوين يولدان ولداً كما في قوله تعالى : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل﴾[1] .

والغالب على حال الأبوين وهما يحبان ولدهما ويشفقان عليه أن ينقطعا طبعاً إلى الله في أمر ولدهما وإن لم يلتفتا إلى تفصيل انقطاعهما كما ينقطع راكب البحر إلى الله سبحانه إذا تلاطمت وأخذت أمواجها تلعب به ينقطع إلى ربه وإن لم يعبد رباً قط فإنما هو حال قلبي يضطر الإنسان إليه .

فللأبوين انقطاع إلى ربهما في أمر ولدهما لئن آتيتنا صالحاً نرضاه لنكونن من الشاكرين فلما استجاب لهما وآتاهما صالحاً جعلا له شركاء وتشبثا في حفظه وتربيته بكل سبب ، ولا ذا إلى كل كهف .

ويؤيد هذا الوجه قوله في ذيل الآية : ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ فإن المراد بالنفس وزوجها في صدر الكلام لو كان شخصين من الإنسان بعينهما كآدم وحواء مثلاً كان من حق الكلام أن يقال : فتعالى الله عن شركهما أو عما أشركا .

على أنه تعالى يعقب هذه الآية بآيات أُخر يذم فيها الشرك ويوبخ المشركين بما ظاهره أنه الشرك بمعنى عبادة غير الله ، وحاشا أن يكون صفي الله آدم يعبد غير الله وقد نص الله سبحانه على أنه اجتباه وهداه ، ونص على أن لا

---

(١) الحجرات : ٤٣ .

سبيل للضلال على من هداه الله وأي ضلال أضل من عبادة غير الله ، قال تعالى : ﴿ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾[1] وقال : ﴿ومن يهد الله فهو المهتد﴾[2] ، وقال : ﴿ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة﴾[3] وبذلك يظهر أن الضلال والشرك غير منسوب إلى آدم وإن لم نقل بنبوته أو قلنا بها ولم نقل بعصمة الأنبياء عليهم السلام .

وإن أريد بالنفس وزوجها في القصة آدم وزوجته كان المراد بشركهما المذكور في الآية أنهما اشتغلا بتربية الولد واهتما في أمره بتدبير الأسباب والعوامل ، وصرفهما ذلك عن بعض ما لهما من التوجه إلى ربهما والخلوص في ذلك ، ومن الدليل على ذلك قوله تعالى حكاية عنهما : ﴿لنكونن من الشاكرين﴾ وقد تقدم في تفسير أوائل هذه السورة في قوله : ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ الآية : ١٧ أن الشاكرين في عرف القرآن هم المخلصون ـ بفتح اللام ـ الذين لا سبيل لإبليس عليهم ولا دبيب للغفلة في قلوبهم فالعتاب المتوجه إليهما في قوله : ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ إنما هو بالشرك بمعنى الاشتغال عن الله بغيره من الأسباب الكونية يوجه خلاف إخلاص القلب له تعالى .

لكن يبقى عليه إتيان قوله : ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ بصيغة الجمع ، وتعقيبه بما ظاهره أنه الشرك بمعنى عبادة غير الله .

وربما دفعه بعضهم بأن الآية في التخصيص أولاً والتعميم ثانياً عكس قوله تعالى : ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة﴾[4] حيث خاطب أولاً عامتهم بالتسيير ثم خص الكلام براكبي الفلك منهم خاصة ، والآية التي نحن فيها تخص أول القصة بآدم وزوجته فهما المعنيان بقوله : ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾ ثم انقضى حديث آدم وزوجته ، وخص بالذكر المشركون من بني آدم الذين سألوا ما سألوا ، وجعلوا له شركاء فيما آتاهم أي إن كل اثنين منهم يولدان ولداً هذا حالهما من العهد ثم النقض .

وفيه أن قوله : ﴿هو الذي يسيركم﴾ الآية محفوف بقرينة قطعية تدل على

---

(١) طه : ١٢٢ .
(٢) الإسراء : ٩٧ .
(٣) الأحقاف : ٥ .
(٤) يونس : ٢٢ .

المراد وتزيل اللبس بخلاف التدرج من الخصوص إلى العموم في هذه الآية فإنه موقع في اللبس لا يصار إليه في الكلام البليغ ، اللهم إلا أن يجعل قوله : ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ إلى آخر الآيات قرينة على ذلك .

وكيف كان فهذا الوجه كالمأخوذ من الوجهين الأولين بحمل صدر الآية على الوجه الثاني وذيلها على الوجه الأول .

وربما دفع الإعتراض السابق بأن في الكلام حذفاً وإيصالاً والتقدير : «فلما آتاهما أي آدم وحواء صالحاً جعل أولادهما له شركاء» فحذف المضاف وهو الأولاد ، وأقيم المضاف إليه وهو ضمير التثنية المدلول عليه في قوله : ﴿جعلا مقامه﴾ . وفيه أنه لا دليل عليه .

وربما التزم بعض المفسرين الإشكال ، وتسلم أن المراد بهما آدم وزوجته ، وأنهما أشركا بالله عملاً بروايات وردت في القصة عن بعضهم ، وهي موضوعة أو مدسوسة مخالفة للكتاب لا سبيل إلى الأخذ بأمثالها .

قوله تعالى : ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾ إلى آخر الآيات الثلاث . صدر الآيات وإن احتمل أن يكون المراد الشرك بالأصنام أو بسائر الأسباب غير الله ، التي الاعتماد عليها نوع من الشرك لكن ذيلها ظاهر في أن المراد هو الشرك بالأصنام المتخذة آلهة وهي جماد لا يستطيع نصر من يعبدها ولا نصر أنفسها ، ولا يشعر بشيء من الدعاء وعدمه .

قوله تعالى : ﴿إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم﴾ إلى قوله ﴿يسمعون بها﴾ احتجاج على مضمون الآيات الثلاث السابقة ، والمعنى إنما قلنا إنهم مخلوقون لا يقدرون على شيء لأنهم عباد أمثالكم فكما أنكم مخلوقون مدبرون كذلك هم .

والحجة عليه أنهم لا يستجيبون لكم إن دعوتموهم فادعوهم إن كنتم صادقين في دعواكم أن لهم علماً وقدرة ـ وإنما نسب اليهم دعوى كونهم ذوي علم وقدرة لما في دعوتهم من الدلالة على ذلك ـ وكيف يستجيبون لكم ؟ وليست ما عبأتم لهم من الأرجل والأيدي ماشية وباطشة ، ولا ما صورتم لهم من الأعين والآذان مبصرة وسامعة لأنهم جمادات .

وفي الآيات إطلاق العباد على الجماعات .

قوله تعالى : ﴿قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون﴾ إلى آخر الآيات ثم أمره ﷺ أن يكر عليهم على انتصارهم بأربابهم وآلهتهم بالتحدي والإعجاز ليستبين سبيله من سبيلهم ، ويظهر أن ربه هو الله الذي له كل العلم والقدرة ، وأن أربابهم لا يملكون علماً ليهتدوا به إلى شيء ولا قدرة لينصروهم في شيء .

فقال : قل لهم ادعوا شركاءكم لنصركم علي ثم كيدوني فلا تنظروني ولا تمهلوني إن ربي ينصرني ويدفع عني كيدكم فإنه الذي نزل الكتاب ليهدي به الناس ، وهو يتولى الصالحين من عباده فينصرهم ، وهو القائل : إن الأرض يرثها عبادي الصالحون وأنا من الصالحين فينصرني ولا محالة ، وأما أربابكم الذين تدعون من دونه فلا يستطيعون نصركم ولا نصر أنفسهم ولا يسمعون ولا يبصرون فلا قدرة لهم ولا علم .

وفي الآيات أمر النبي ﷺ أن يخبرهم أنه من الصالحين ولم يعهد فيما يخبر به القرآن من صلاح الأنبياء مثل ذلك في غيره ﷺ .

وفيها التحدي على الأصنام وعبدتهم كما تحدى بذلك غيره من الأنبياء عليهم السلام .

(بحث روائي)

في العيون بإسناده عن أبي الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام في حديث : قال له المأمون : فما معنى قوله تعالى : ﴿فلما أتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما أتاهما﴾ فقال الرضا عليه السلام إن حواء ولدت لآدم خمس مائة بطن في كل بطن ذكر وأنثى ، وإن آدم وحواء عاهدا الله تعالى ودعواه وقالا : لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين ، فلما أتاهما صالحاً من النسل خلقاً سوياً بريئاً من الزمانة والعاهة كانا يأتيهما صنفان : صنفاً ذكراناً وصنفاً إناثاً فجعل الصنفان لله تعالى ذكره شركاء فيما آتاهما ، ولم يشكراه كشكر أبويهما له عز وجل قال الله تعالى : أشهد أنك ابن رسول الله حقاً .

أقول : مرجعه إلى بعض الوجوه السابقة في دفع ما أورد على الآية ، وقد وردت في تفسير الآية عدة من الروايات مروية عن سمرة بن جندب وأبي وزيد

وابن عباس فيها أن آدم وحواء لم يكن يعيش لهما ولد فأمرهما الشيطان أو أمر حواء أن يسمياه عبد الحارث حتى يعيش ـ وكان الحارث اسمه في السماء ـ وفي بعضها : عبد الشمس ، وفي بعضها : أنه خوفها أن تلد ناقة أو بقرة أو بهيمة أخرى ، وشرط لها إن سمته عبد الحارث ولدت إنساناً سوياً . الأحاديث . وهي موضوعة أو مدسوسة من الإسرائيليات .

وقد روي في المجمع عن تفسير العياشي عنهم عليهم السلام : أنه كان شركهما شرك طاعة ولم يكن شرك معصية ، وظاهره أنه جرى على ما يجري عليه تلك الأحاديث فحاله حالها وكيف يفرق بين الطاعة والعبادة وخاصة في مورد إبليس وقد قال تعالى : ﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن أعبدوني﴾[1] ومع ذلك فقد ذكر بعضهم أن هذه الروايات لا تدل على أزيد من الإشراك في التسمية ، وليس ذلك بكفر ولا معصية ، واختاره الطبري هذا .

* * *

خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَاهِلِينَ (١٩٩) وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٠٠) إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ (٢٠١) وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي ٱلْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ (٢٠٢) وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا ٱجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٢٠٣) وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْآنُ فَٱسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٢٠٤) وَٱذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ

---

(١) يس : ٦١ .

ٱلْغَـافِلِينَ (٢٠٥) إِنَّ ٱلَّذِينَ عِنْـدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِـرُونَ عَنْ عِبَـادَتِـهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ (٢٠٦) .

(بيـــان)

الآيات ختام السورة ، وفيها رجوع إلى ذكر معنى الغرض الذي نـزلت فيه السورة ففيها أمـر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالسيـرة الحسنة الجميلة التي تميـل إليها القلوب ، وتسكن إليها النفوس ، وأمره بالتذكر ثم بالذكر أخيراً .

قوله تعـالى : ﴿خذ العفـو وأمر بـالعرف وأعـرض عن الجاهلين﴾ الأخـذ بالشيء هو لزومه أو عـدم تركـه فأخـذ العفو مـلازمة الستـر على إساءة من أسـاء إليه ، والإغماض عن حق الانتقام الذي يعـطيه العقـل الاجتماعي لبعضهم على بعض . هذا بالنسبة إلى إساءة الغير بالنسبـة إلى نفسه والتضييـع لحق شخصه ، وأما ما أُضيع فيه حق الغيـر بالإسـاءة إليه فليس ممـا يسوغ العفـو فيه لأنـه إغراء بالإثم وتضييع لحق الغيـر بنحو أشـد ، وإبطال للنـواميس الحافـظة للاجتمـاع ، ويمنع عنه جميع الآيات النـاهية عن الـظلم والإفساد وإعـانة الـظالمين والركـون إليهم بل جميع الآيات المعطية لاصول الشرائع والقوانين ، وهو ظاهر .

فـالمراد بقـوله : ﴿خـذ العفو﴾ هـو الستر بـالعفو فيمـا يرجـع إلى شخصه صلى الله عليه وآله وسلم ، وعلى ذلـك كان يسيـر فقد تقـدم في بعض الروايـات المتقدمـة في أدبه صلى الله عليه وآله وسلم[1] : أنه لم ينتقم من أحد لنفسه قط .

هذا على ما ذكـره القوم أن المـراد بالعفـو ما يسـاوق المغفرة ، وفي بعض الروايات الآتيـة عن الصادق عليه السلام أن المـراد به الـوسط وهو أنسب بـالآية وأجمـع للمعنى من غير شائبـة التكرار الـذي يلزم من قولـه : ﴿وأعرض عن الجـاهلين﴾ على التفسير الأول .

وقوله : ﴿وأمر بالعرف﴾ والعرف هـو ما يعـرفه عقـلاء المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره المجتمع وينكره العقل الاجتماعي من الأعمال النادرة الشاذة ، ومن المعلوم أن لازم الأمر بمتـابعة العـرف أن يكون

---

(١) في آخر الجزء السادس من الكتاب .

نفس الآمر مؤتمراً بما يأمر به من المتابعة ، ومن ذلك أن يكون نفس أمره بنحو معروف غير منكر فمقتضى قوله : ﴿وأمر بالعرف﴾ أن يأمر بكل معروف ، وأن لا يكون نفس الأمر بالمعروف على وجه منكر .

وقوله : ﴿وأعرض عن الجاهلين﴾ أمر آخر بالمداراة معهم ، وهو أقرب طريق وأجمله لإبطال نتائج جهلهم وتقليل فساد أعمالهم فإن في مقابلة الجاهل بما يعادل جهله إغراء له بالجهل والإدامة على الغي والضلال .

قوله تعالى : ﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم﴾ قال الراغب في المفردات : النزغ دخول في أمر لأجل إفساده ، قال : من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي . انتهى ، وقيل : هو الإزعاج والإغراء وأكثر ما يكون حال الغضب ، وقيل : هو من الشيطان أدنى الوسوسة ، والمعاني متقاربة ، وأقربها من الآية هو الأوسط لمناسبته الآية السابقة الآمرة بالإعراض عن الجاهلين فإن مماستهم الإنسان بالجهالة نوع مداخلة من الشيطان لإثارة الغضب ، وسوقه إلى جهالة مثله .

فيرجع معنى الآية إلى أنه لو نزغ الشيطان بأعمالهم المبنية على الجهالة وإساءتهم إليك ليسوقك بذلك إلى الغضب والانتقام فاستعذ بالله إنه سميع عليم ، والآية مع ذلك عامة خوطب بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقصد بها أمته لعصمته .

قوله تعالى : ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ نحو تعليل للأمر في الآية السابقة والطائف من الشيطان هو الذي يطوف حول القلب ليلقي إليه الوسوسة أو وسوسته التي تطوف حول القلب لتقع فيه وتستقر عليه ، و﴿من﴾ بيانية على الأول ، ونشوئية على الثاني ، ومآل المعنيين مع ذلك واحد ، والتذكر تفكر من الانسان في أمور لتهديه إلى نتيجة مغفول عنها أو مجهولة قبله .

والآية بمنزلة التعليل للأمر بالاستعاذة في الآية السابقة ، والمعنى استعذ بالله عند نزغة الشيطان فإن هذا طريق المتقين فهم إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا أن الله هو ربهم الذي يملكهم ويربيهم يرجع إليه أمرهم فأرجعوا إليه الأمر فكفاهم مؤنته ، ودفع عنهم كيده ، ورفع عنهم حجاب الغفلة فإذا هم مبصرون غير مضروب على أبصارهم بحجاب الغفلة .

فالآية ـ كما عرفت ـ في معنى قوله : ﴿إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾[1] .

وقد ظهر أيضاً أن الاستعاذة بالله نوع من التذكر لأنها مبنية على أن الله سبحانه وهو ربه هو الركن الوحيد الذي يدفع هذا العدو المهاجم بما له من قوة ، وأيضاً الاستعاذة نوع من التوكل كما مر .

قوله تعالى : **﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون﴾** كأن الجملة حالية ، والمراد بإخوانهم إخوان المشركين وهم الشياطين كما وقع قوله : ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين﴾[2] والإقصار الكف والانتهاء .

والمعنى : أن الذين اتقوا على هذا الحال من التذكر والإبصار والحال أن إخوان المشركين من الشياطين يمدون المشركين في غيهم ويعينونهم ثم لا يكفون عن مدهم وإعانتهم ، أو لا يكف المشركون ولا ينتهون عن غيهم .

قوله تعالى : **﴿وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها﴾** إلى آخر الآية . الإجتباء افتعال من الجباية ، وقولهم : ﴿لولا اجتبيتها﴾ كلام منهم جار مجرى التهكم والسخرية والمعنى على ما يعطيه السياق : أنك إذا آتيتهم بآية كذبوا بها وإذا لم تأتهم بآية كما لو أبطأت فيها قالوا : لولا اجتبيت ما تسميه آية وجمعتها من هنا وهناك فأتيت بها ﴿قل﴾ ليس لي من الأمر شيء و**﴿إنما اتبع ما يوحى إلي من ربي هذا﴾** القرآن **﴿بصائر من ربكم﴾** يريد أن يبصركم بها **﴿وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾** .

قوله تعالى : **﴿وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾** الإنصات السكوت مع استماع ، وقيل : هو الاستماع مع سكوت يقال : أنصت الحديث وأنصت له أي استمع ساكتاً ، وأنصته غيره وأنصت الرجل أي سكت ؛ فالمعنى : استمعوا للقرآن واسكتوا .

والآية بحسب دلالتها عامة وإن قيل : أنها نزلت في الصلاة جماعة .

قوله تعالى : **﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول﴾** إلى آخر الآية . قسم الذكر إلا ما في النفوس ودون الجهر من القول : ثم أمر بالقسمين ، وأما الجهر من القول في الذكر فمضرب عنه لا لأنه ليس ذكراً

---

(١) النحل : ٩٩ .

(٢) الإسراء : ٢٧ .

بل لمنافاته لأدب العبودية ويدل على ذلك ما ورد أن النبي ﷺ سار بأصحابه في بعض غزواته فدخلوا وادياً موحشاً والليل داج فكان ينادي بعض أصحابه بالتكبير فنهاه النبي ﷺ وقال : إنكم لا تدعون غائباً بعيداً[١] .

والتضرع من الضراعة وهو التملق بنوع من الخشوع والخضوع ، والخيفة بناء نوع من الخوف ، والمراد به نوع من الخوف يناسب ساحة قدسه تعالى ففي التضرع معنى الميل إلى المتضرع إليه والرغبة فيه والتقرب منه ، وفي الخيفة معنى اتقائه والرهبة والتبعد عنه ، فمقتضى توصيف الذكر بكونه عن تضرع وخيفة أن يكون بحركة باطنية إليه ومنه كالذي يحب شيئاً ويهابه فيدنو منه لحبه ويتبعد عنه لمهابته ، والله سبحانه وإن كان محض الخير لا شر فيه ، وإنما الشر الذي يمسنا هو من قبلنا لكنه تعالى ذو الجلال والإكرام له أسماء الجمال التي تدعوا إليه وتجذب نحوه كل شيء

وله أسماء الجلال التي تقهر وتدفع عنه كل شيء فحق ذكره وهو الله له الأسماء الحسنى كلها أن يكون على ما يقتضيه مجموع أسمائه الجمالية والجلالية ، وهو أن يذكر تعالى تضرعاً وخيفة ، ورغباً ورهباً .

وقوله : ﴿**بالغدو والآصال**﴾ ظاهره أنه قيد لقوله : ﴿ودون الجهر من القول﴾ فيكون الذكر القولي هو الموزع إلى الغدو والآصال ، وينطبق على بعض الفرائض اليومية .

وقوله : ﴿**ولا تكن من الغافلين**﴾ تأكيد للأمر بالذكر في أول الآية ولم ينه تعالى عن أصل الغفلة ، وإنما نهى عن الدخول في زمرة الغافلين ، وهم الموصوفون بالغفلة الذين استقرت فيهم هذه الصفة .

ويتبين بذلك أن الذكر المطلوب المأمور به هو أن يكون الإنسان على ذكر من ربه حيناً بعد حين ، ويبادر إليه لو عرضت له غفلة منسية ، ولا يدع الغفلة تستقر في نفسه ، وفي الآية التالية : دلالة على ذلك على ما سيجيء .

فمحصل الآية : الأمر بالاستمرار على ذكر الله في النفس تضرعاً وخيفة حيناً بعد حين ، وذكره بالقول دون الجهر بالغدو والآصال .

قوله تعالى : ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله

---

(١) الرواية منقولة بالمعنى .

يسجدون﴾ ظاهر السياق أنه في موضع التعليل للأمر الواقع في الآية السابقة فيكون المعنى : اذكر ربك كذا وكذا فإن الذين عند ربك كذلك أي اذكر ربك كذا لتكون من الذين عند ربك ولا تخرج من زمرتهم .

ويتبين بذلك أن المراد بقوله : ﴿الذين عند ربك﴾ ليس هم الملائكة فقط ـ على ما فسره كثير من المفسرين ـ إذ لا معنى لقولنا : اذكر ربك كذا لأن الملائكة يذكرونه كذلك بل مطلق المقربين عنده تعالى على ما يفيده لفظ : ﴿عند ربك﴾ من الحضور من غير غيبة .

ويظهر من الآية أن القرب من الله إنما هو بذكره ، فبه يرتفع الحجاب بينه وبين عبده ، وإلا فجميع الأشياء متساوية في النسبة إليه من غير اختلاف بينها بقرب أو بعد أو غير ذلك .

وقوله : ﴿لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾ فيه أمور ثلاثة يتصف بها الذكر النفسي كما يتصف بها الذكر القولي فإن للنفس أن تتصف بحال عدم الاستكبار ، وبحال تنزيهه تعالى ، وبحال السجدة وكمال الخشوع له كما يتصف بها الذكر القولي ويعنون بها العمل الخارجي ، فليس التسبيح والسجود مما يختص بالأعضاء من لسان وغيره كما يدل عليه قوله : ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾[1] ، وقوله : ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾[2] ، وقوله : ﴿ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض﴾[3] .

وما في الآية من توصيف القوم بعدم الاستكبار والتسبيح والسجود أخف وأهون مما يشتمل عليه قوله تعالى : ﴿ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾[4] وقوله : ﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون﴾[5] فإن هذه الآيات ظاهرها الاستمرار الذي لا يتخلله عدم ، ولا يتوسطه مناف ، والآية التي نبحث عنها لم يأمر إلا بما لا تثبت معه الغفلة في النفس كما عرفت .

فهذه الآية تأمر بمرتبة من الذكر هي دون ما تتضمنه آيات سورتي الأنبياء وحم السجدة والله العالم .

---

(١) الإسراء : ٤٤ .
(٢) الرحمن : ٦ .
(٣) النحل : ٤٩ .
(٤) الأنبياء : ٢٠ .
(٥) فصلت : ٣٨ .

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن الحسن بن علي بن النعمان عن أبيه عمن سمع أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول : إن الله أدب رسوله فقال : يا محمد خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال : خذ منهم ما ظهر وما تيسر ، والعفو الوسط .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : إن مكارم الأخلاق عند الله أن تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك ، وتعطي من حرمك . ثم تلا النبي ﷺ : « خذو العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » .

أقول : وفي هذا المعنى روايات كثيرة مروية عن النبي ﷺ من طرق أهل السنة .

وفيه أخرج ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق عن إبراهيم بن أدهم قال : لما أنزل الله ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ قال رسول الله ﷺ : أمرت أن آخذ العفو من أخلاق الناس .

وفيه أخرج ابن جرير عن ابن زيد قال : لما نزلت : ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ قال رسول الله ﷺ : كيف يا رب والغضب ؟ فنزل : ﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ﴾ الآية .

أقول : وفي الرواية شيء ، ويمكن أن يوجه بما قدمناه في الآية .

وفي تفسير القمي في الآية قال : إن عرض في قلبك منه شيء ووسوسة فاستعذ بالله إنه سميع عليم .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله ﷺ يقرء : ﴿إذا مسهم طائف﴾ بالألف .

وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل : ﴿إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ قال : هو العبد يهم بالذنب ثم يتذكر فيمسك ، فذلك قوله : ﴿تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ .

أقول : ورواه العياشي عن أبي بصير ، وعلي بن أبي حمزة ، وزيد بن أبي أسامة عنه عليه السلام ، ولفظ الأولين : هو الرجل يهم بالذنب ثم يتذكر فيدعه ؛ ولفظ الأخير : هو الذنب يهم به العبد فيتذكر فيدعه ، وفي معناه روايات اخر .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : صلى النبي ﷺ فقرء خلفه قوم فنزلت : ﴿وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ .

أقول : وفي ذلك عدة روايات من طرق أهل السنة وفي بعضها : أنهم كانوا يتكلمون خلفه وهم في الصلاة فنزلت ، وفي بعضها : أنه كان فتى من الأنصار ، وفي بعضها رجل .

وفي المجمع بعد ذكر القول أنَّ الآية نزلت في الصلاة جماعة خلف الإمام قال : وروي ذلك عن أبي جعفر عليه السلام .

وفيه وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وغيرها .

أقول : ورواه العياشي عن زرارة عنه عليه السلام ، وفي آخره : وإذا قرىء عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع .

وفيه عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يقرأ القرآن وأنا في الصلاة هل يجب علي الانصات والاستماع ؟ قال : نعم إذا قرىء القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع .

وفي تفسير العياشي عن أبي كهمش عن أبي عبد الله عليه السلام قال قرأ ابن الكواء خلف أمير المؤمنين عليه السلام : ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ فأنصت أمير المؤمنين عليه السلام .

أقول : والروايات في غير صورة قراءة الإمام محمولة على الاستحباب وتمام البحث في الفقه .

وفي الدر المنثور أخرج الحكيم الترمذي عن عمر بن الخطاب قال : أتاني رسول الله ﷺ وأنا أعرف الحزن في وجهه فأخذ بلحيتي فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون أتاني جبرئيل آنفاً فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون قلت : أجل فإنا لله وإنا إليه راجعون فمم ذاك يا جبرئيل ؟ فقال : إن امتك مفتتنة بعدك بقليل من الدهر

غير كثير . قلت : فتنة كفر أو فتنة ضلالة ؟ قال : كل ذلك سيكون . قلت : ومن أين ذاك وأنا تارك فيهم كتاب الله ؟ قال : بكتاب الله يضلون ، وأول ذلك من قبل قرائهم وامرائهم يمنع الأمراء الناس حقوقهم فلا يعطونها فيقتتلون ، وتتبع القراء أهواء الأمراء فيمدونهم في الغي ثم لا يقصرون . قلت يا جبرئيل فبم يسلم من سلم منهم فقال : بالكف والصبر إن أعطوا الذي لهم أخذوه وإن منعوه تركوه .

وفي تفسير القمي في معنى قوله : ﴿إن الذين عند ربك﴾ الآية ، يعني الأنبياء والرسل والأئمة .

تم والحمد لله

فهرس بعض المواضيع
المبحوث عنها في هذا الجزء